

# أَشَادَةُ الْفُجُولِ

إلى

تحقيق الحق من مسلم الأصول

تأليف

محمد بن علي بن محمد الشوكاني

دار الكتب  
بمكة المكرمة والشريعة

Bibliotheca Alexandrina

0128106



# إِشْكَالُ الْفُجُورِ

إلى  
تحقيق الحق من علم الأصول

تأليف

محمد بن علي بن محمد الشوكاني

للتوفى سنة ١٢٥٥ هجرية

وبهامشه :

شرح الشيخ أحمد بن قاسم المبادئ الشافعية

على : شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعية

على : « الورقات في الأصول » لآمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله

الجويني الشافعية للتوفى سنة ٤٧٨ هـ

دار الفكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيد النبيين وعلى آله  
وجبه أجمعين .

وبعد : فيقول العبد  
الغنيير الى الله تعالى الهادي  
أحمد بن قاسم النافعي  
العبادي لطف الله به :  
هذا شرح لطيف ومجوع  
شرىء للورقات وشرحها  
العلامة الجلال الهادي رحمه  
الله يستحسنه الناظرون  
ويتعرف بفضل المصنفون  
نفسه من شرحي الكبير  
عليهما وافقه أسأل أن ينفع  
روحي وحسي ونعم الوكيل .

تألم المصنف والشارح رحمهما  
الله تعالى (بسم الله الرحمن  
الرحيم) أي بكل اسم من  
أسماء الذات الأعلى  
الموصوف بكمال الانعام  
وما دونه أو بإرادة ذلك  
لا يشي من غيرها وحده  
أو معها أبدئ أو أولف  
ملتبسا متبركا أو مستعينا  
واقصر على البسلة  
لحصول الحمد بها فاتها  
تضمن نسبة الجليل إليه  
تعالى على الوجه الخصوص  
وترك التصلية اختصارا  
ويحتمل أنه أتى بها لفظا  
والإشارة لقوله (هذه) أن  
كانت قبل التأليف قال  
ما في القلم وفيه أشكال  
لأن الحاضر في القلم

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

(قرآن مكرم)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إياك نريد ، وإياك نستعين ، يامن هو العبود المشكور على الحقيقة ، إذ لا نعم سواه ، وكل نفع  
يجري على يد غيره فهو الذي أجراه ، وكل خير يصل الى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذي قدره  
وقضاه ، فأجده جدا برضاه وأشكره شكرا يقابل نعماءه ، وإن كانت غير محصاه ، امتثالا لأمره  
لا قياما بحق شكره . فإن لاني وجناني وأركاني لا تقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولا  
تؤدي بعض البعض مما يجب على من شكر أياديه الحسنة .

والصلاة والسلام على رسوله السطفي محمد المبعوث الى الأحرار من العباد والأسود صلاة وسلاما  
يتجددان بتجدد الأوقات ويشكران بشكر الأتات ، وعلى آله الأبرار ، ومحابته الأخيار .

وبعد : فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي اليه الأعلام ، والملاجئ الذي يلجأ  
إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غلب الأحكام ، وكانت مسائله القنرة وقواعده المبررة  
تؤخذ مصلحة عند كثير من الناظرين كآزاه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين . فإن أحدهم إذا  
استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول لاعتقادهم  
أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيقي بالتقبول مربوطة بأدلة علمية من المقول  
والمقول تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول وإن تباينت في الطول ، وهذه الوسيلة صار  
كثير من أهل العلم واقفا في الرأي راضا له أعظم راية وهو يظن أنه لم يعمل بشيء من الرواية حتى  
ذلك بعد سؤال جماعة لي من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف قاصدا به إشراح  
راجحه من مرجوحه ، وبين سقيه من محبحة موضعا لما يصلح منه الرد إليه وما لا يصلح  
لتمويل عليه ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين درك الحق  
الحقيق بالتقبول المحجوب . فأعلم بإطالب الحق أن هذا كتاب تشرىء له صدور المصنفين ويعظم  
قدره بما اشتمل عليه من الفوائد الثرائد في صدور قوم مؤمنين ولا يعرف ما اشتمل عليه من  
المعارف الحققة الا لمن كان من المحققين ولم أذكر فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا  
الفن الا ما كان له كونه مزيدة قائمة يتعلق به تعلقا تاما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا .

وأما المقاصد فقد كشفت لك عنها المحجوب كشفا تجز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت  
مستورة عن أعين الناظرين بأكتف جلباب وإن هذا هو أعظم قائمة يتنافس فيها المتنافسون



حقيقة ليس إلا الجمل

والجمل ليس هو مسمى  
الكتاب وإنما الفصل  
وهو غير حاضر في ذهن  
حقيقة والمشار إليه يجب  
حضوره وجوابه أنه على  
حذف المضاف أى فصل  
هذا الجمل فالمشار إليه  
الجمل الحاضر في ذهن  
ومسمى الكتاب الخبر  
عنه بالأخبار الآتية هو  
الفصل ، وإن كانت بيد  
التأليف فاما إلى مافيه  
الذهن وقد علم مافيه  
وإما إلى مافى الخارج ان  
جعل مسمى الكتاب أمرا  
خارجا كالنقوش المخصوصة  
أو الالفاظ المخصوصة وهي  
الصادرة من المصنف في  
الوقت المخصوص على الوجه  
المخصوص ومما من جهة  
الاحتمالات فيه وفيه أيضا  
إشكال لأن الموجود في  
الخارج منها ليس إلا  
الشخص وهو ليس بمسمى  
الكتاب والا بمصرفة  
وليس كذلك وإنما سماه  
النوع وجوابه أنه أيضا  
على حذف المضاف أى  
نوع هذه النقوش أو  
الالفاظ فان قلت إذا جعل  
مسمى الكتاب المسائل  
المخصوصة هل يرد الاشكال  
على قدرى كون المشار  
إليه مافى ذهنه وكونه  
مافى الخارج قلت لا بل  
يخص بالأول لأن المسائل  
المنشئة الخارجية

من الطلاب لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات لاسيما في مثل هذا القرن الذى  
رجع كثير من المجهدين بالرجوع إليه الى التقليد من حيث لا يشعرون ووقع غالب التمسكين بالأدلة  
بسيبه في رأى البحث وهم لا يعلمون . وسيمتت :

## ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول

ورتبته على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة . أما المقدمة فهى تشتمل على فصول أربعة .

### الفصل الأول

في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائده واستداده

اعلم أن لهذا اللفظ اعتبارين : أحدهما باعتبار الإضافة والآخر باعتبار العالمية . أما الاعتبار الأول  
فيحتاج الى تعريف للمضاف وهو الأصول والمضاف إليه وهو الفقه ، لأن تعريف المركب يتوقف على  
تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ، ويحتاج أيضا الى تعريف للإضافة  
لأنها بمنزلة الجزء الصورى . أما للمضاف فالأصول جمع أصل ، وهو فى اللغة ما يبنى عليه غيره ،  
وفى الاصطلاح يقال على الراجح والتصحح والقاعدة الكلية والمبادئ والأوقى بالمقام الرابع ،  
وقد قيل إن النقل عن المعنى القومى هنا خلاف الأصل ولا ضرورة هنا تلجئ إليه ، لأن الانبناء  
المعنى كانباء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء ، لأنه يشمل الانبناء الحسى كانباء الجدار  
على أساسه ، والانبناء العقلى كانباء الحكم على دليله ، ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى  
عقل دل على أن المراد الانبناء العقلى . وأما للمضاف إليه وهو الفقه فهو فى اللغة الفهم ، وفى الاصطلاح  
العلم بالأحكام الشرعية من أدلته النصيبية بالاستدلال ، وقيل التصديق بأعمال المكلفين التى  
تقصد لا الاعتقاد . وقيل معرفة النفس مالمها وما عليها عملا ، وقيل اعتقاد الأحكام الشرعية الفرعية  
عن أدلتها النصيبية ، وقيل هو جهة من العلوم يعلم باسطرار أنها من الدين . وقد اعترض على كل  
واحد من هذه التعريفات باعتراضات ، والأول أولاها إن حل العلم فيه على ما يشمل الظن ، لأن  
غالب علم الفقه ظنون . وأما الإضافة فمعناها اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف إليه  
فأصول الفقه مأخوذة من حيث كونه مبنيا عليه ومستندا إليه ، وأما الاعتبار الثانى فهو  
إدراك القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها النصيبية ، وقيل  
هو العلم بالقواعد المخ ، وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الأحكام المخ ، وقيل هو طرق  
الفقه وفيه أن ذكر الأدلة النصيبية تصرح بالالزام المفهوم ضمنا لأن المراد استنباط الأحكام نصيبيا  
وهو لا يكون إلا عن أدلتها نصيبيا ويزاد عليه على وجه التحقيق لخراج علم الخلاف والجمل  
فانهما وإن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لاعلى وجه التحقيق بل القرض  
منها الزام الخصم . ولما كان العلم مأخوذا فى أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن تذكر تعريف  
مطلق العلم وقد اختلف الأنظار فى ذلك اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منها الرازى بأن مطلق العلم  
ضرورى فيقتصر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفى في دفع ما قالوه ما هو معلوم  
بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضرورى ومكتسب . وقال قوم منهم الجوينى إنه نظرى ولكنه  
يسر تعديده ولا طريق الى معرفته إلا القسمة ولثلاث فيقال مثلا الاعتقاد ما يجزى أو غير مجزى والجازم

لاختلف بحسب الأشخاص (٤) أو غيرها بخلاف القوش والألفاظ وقوله (ورقات) يحتمل أنه مجاز مرسل علاقته

المجاورة إما بواسطة كما  
في احتمال كون المشار إليه  
المعاني المخصوصة أو الألفاظ  
المخصوصة الدالة على المعاني  
المخصوصة فإن المعاني  
والألفاظ مجاورة ولو بحسب  
التخييل تلك القوش  
المجاورة حقيقة إذ تتخيل  
مجاورة المدلول لمدلوله ولهذا  
اشتهر أن الألفاظ قوالب  
المعاني مع عدم حلولها فيها  
الأعلى وجه التخييل  
فينتقل من المدلول لمدلوله  
كما ينتقل من الورقات  
لذلك الدال الذي هو  
القوش لكن دلالة القوش  
على الألفاظ بلا واسطة  
وعلى المعاني بواسطة الألفاظ  
وأما بشير واسطة كما في  
احتمال كونه القوش  
المخصوصة ويحتمل أنه  
على حذف مضاف أي ذات  
ورقات الغالبية بين المشار  
إليه من المعاني والألفاظ  
أو القوش مثلا وبين  
الورقات بالمجاورة ولو بواسطة  
على وجه التخييل كما تقرر  
ووجه الحمل على أحد  
الوجهين مباينة الورقات  
للمشار إليه مع استحالة  
حمل أحد التباينين على  
الآخر حمل هو هو وإنما  
صرح الشارح بقوله  
(قليلة) مع فهمه من قوله  
ورقات لأنه جمع سلامة

إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق  
ثابت وهو العلم . وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال أن أفادا تميزا لمهية العلم مما عداها صلحا  
للتعريف لما فلا يصير وإن لم يفيدا تميزا لم صلح بهما معرفة ماهية العلم . وقال الجمهور إنه نظري فلا  
يسر تحديده ثم ذكروا له حدودا ، ففهم من قال هو اعتقاد الشيء على ماهو به عن ضرورة أدليل  
وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تنقيده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل  
فأنه ليس بشيء اتفاقا ، ومنهم من قال هو معرفة العلوم على ماهو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله  
عز وجل إذ لا يسمى معرفة ، ومنهم من قال هو الذي يوجب كون من قام به علما أو يوجب لمن قام  
به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لأخذ العالم في تعريف العلم ، ومنهم من قال هو ما يصح عن قام به  
اتقان الفعل وفيه أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمتحيل ، ومنهم من قال هو اعتقاد  
جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم ، ومنهم من قال هو حصول صورة الشيء في العقل  
أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد جيل بعضهم  
هذا حدا للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة وفيه أن إطلاق اسم العلم على الشك والوهم  
والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا ، ومنهم من قال هو حكم لا يعتمد طريقه أي الحكموم  
عليه وبه يقضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم ، ومنهم من قال هو صفة توجب تميزا لعلها  
لا يحتمل التقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل التقيض لا مكان خرق العادة بالقدرة  
الالهية ، ومنهم من قال هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم فيازم تعريف  
الشيء نفسه مع كون المجاز مبهجورا في التعريفات ودعوى اشتهاره في المعنى الأعم الذي هو جنس  
الأخص غير مسلحة ، ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المدرك لكونها قامت هي به . قال المحقق الشريف  
وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن  
والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والسلكي والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام  
فالعلمي أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه ، فيخرج  
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد اللحد المسبب أيضا ، لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس  
فيه انكشاف تام وانتمراح ينحل به العقدة انتهى ، وفيه أنه يخرج عنه إدراك الحواس فأنه  
لامدخلية للمذكور به فيه أن أريد به الذكر اللفظي كما هو الظاهر وإن أريد به ما يتناول الذكر  
بكسر النال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز  
وكلاهما مبهجور في التعريفات هذا جهة ما قيل في تعريف العلم وقد عرفت ماورد على كل واحد  
منها . والأولى عندني أن يقال في تحديده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد  
عليه شيء مما تقدم فتدبر . وإذا عرفت ما قيل في تعريفه فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون  
حقيقا وقد يكون اسميا فالحقيق تعريف الماهيات الحقيقية والاسمي تعريف الماهيات الاعتبارية .  
وبأنه أن ما يتقنه الواضح ليس بآزائه اسميا أن يكون له ماهية حقيقة أولا وعلى الأول إما أن  
يكون متخلة نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية يسمى  
الاسم من حيث إنها ماهية حقيقة تعريف حقيقي في تصور الماهية في ذهن بالذاتيات كلها أو بعضها  
أو بالعرضيات أو بالمركات منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تقفه الواضح فوضع الاسم بآزائه تعريف  
اسمي يفيد تبين موضح الاسم بآزائه بلفظ أشهر فتعريف اللدومات لا يكون إلا اسميا إذ لاحقا  
لها ، بل لها مفهومات فقط وتعريف الوجودات قد يكون اسميا ، وقد يكون حقيقا إنلها مفهومات

منسكرك وهو من جموع القلة لتخصيص على استعمال هذا الجمع في موضعه لثلاثتهم خروجه عنه وحقاتي

إذ قد يستعمل للكثرة وقوله (تتضمن) إما صفة لورقات أو خبر ثان لهذه (هـ) أو استئناف على الوجه الأول في

ورقات وأما خبر ثان لمبدأ أو استئناف على الوجه الثاني فيه أي تتضمن هذه أو الورقات على ما تقرر أي من حيث التصديق بها بناء على أنها الحق أو بدلولها بواسطة أو غيرها بناء على أنها التوقيض أو الالفاظ (على معرفة) أي على التصديق بكل واحد من (فصول) أي أنواع من المسائل يسمى كل نوع فصلا لأفضاله عن غيره بمفارته له وتميزه عنه كاتسعة تلك الفصول (من) جملة (أصول الفقه) أي بعض الفقه المسمى بهذا الاسم فظهر بما تقرر صحة الاستئصال وإن تبين المشار إليه ومعرفة الفصول وامتنع استئصال أحد المتباينين على الآخر وظاهر أيضا تنابر المشتغل والمستعمل عليه بالاجتناب والتفصيل ولما كان تقليل الورقات الذي أشار إليه المصنف وصرح به الشارح أو تقليل الفصول المفهوم من تنكيرها عرفا في نحو هذا السياق مظنة توهم حقاقتها بحيث لا يتنفع بها غير المبتدئ دفع الشارح ذلك التوهم بقوله

وحقائق والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فهو بمعنى طرد الأغيار فيكون مانعا، والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شيء من أفرادها فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعا. ثم العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري، فالضروري ما لا يحتاج إلى تحصيله إلى نظر والنظري ما يحتاج إليه، والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة المقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب الصورة أو التصديقية طالبة للبادئ وهي المعلومات التصويرية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة. وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط في علم المطلق. والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالخير، وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقيل هو ترتيب أمور معلومة تؤدي إلى المجهول والأمانة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن والظن يجوز راجح والوهم يجوز مرجوح والشك ترددان فبين الطرفين فالظن فيه حكم لمصلحة الراجحة ولا يتقدم فيه احتمال التفتيش المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالتفتيش لأن التفتيش الذي هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بتفتيش المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بالمرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالتفتيش. والاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى اللوجب لمن اختص به كونه لازما بسورة مجردة أو بثبوت أمر أو نفيه، وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكوت نفس ويقال على التصديق سواء كان لازما أو غير لازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل للركب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه مجرد قول الغير، وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة لعدم الملزمة لأنه عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون علما أو معتقدا.

وأما موضوع علم أصول الفقه : فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، وللراد بالعرض هنا المعمول على الشيء الخارج عنه، وأما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لقائه للإدراك للأنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للأنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالنحوك للأنسان بواسطة كونه حيوانا. وللراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حلها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يبحث به الحكم أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العلم الذي خص منه البعض يدل على بقية أفرادها دلالة ظنية وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت. وقيل موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمي الكلي فقط من حيث إنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال الكافئين أخذا من شخصياته، والمراد بالأحوال ما يرجع إلى الإثبات وهو ذاتي للدليل والأول أولى وأما فائدة هذا العلم فهي العلم بأحكام الله أو الظن بها. ولما كانت هذه الناية بهذه المنزلة من الشرف فإن علم طالبها ووقوفه عليها مقتضيا لزبد عنايته به وتوفير رغبته فيه لأنها سبب الفوز بسعادة الدارين.

وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء : الأول علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري

( ينفع بها ) أي تلك الورقات أو تلك الفصول ( المبتدئ ) في هذا الفن يعلم ما فيها بواسطة أو غيرها وللراد به ضعيف

سبحاته وصدق البلغ وهما ميثان فيه مقررة أدلتها في مباحثه . الثاني اللغة العربية لأن فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها إذ هما عر بيان . الثالث الأحكام الشرعية من حيث تصورهما لأن المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصلاة واجبة والربا حرام ووجه ذكرنا لما اشتمل عليه هذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة طالب هذا العلم كالإتيان على ذي فهم .

## الفصل الثاني

### في الأحكام

وأما قسمنا الكلام في الأحكام على الكلام في اللغات ، لأنه يتعلق بالأحكام مسائل من مهمات علم الكلام سندكرها ان شاء الله تعالى ، وفيه أربعة أعباح :

البحث الأول في الحكم . الثاني في الحاكم . الثالث في المحكوم به . الرابع في المحكوم عليه . أما البحث الأول : فاعلم أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع فيقتول افتضاء الوجود واقتضاء عدمه إمامع الجزم أوسع جواز الترك ، فيدخل في هذا الواجب والمحظور والندوب والمكروه وأما التخيير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والممانع فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون لازما أو لا يكون لازما فإما أن يكون لازما أو لا يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم ، وإن كان غير لازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة أو يرجع جانب الوجود وهو الندب أو يرجع جانب الترك وهو الكراهة فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ التكليف في الإباحة بل ولا في الندب والكراهة التزجيه عند الجمهور وسيت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودا واقتضاء . فالواجب في الاصطلاح ما يمدح فاعله ويتم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقص بالواجب التحريم وبالواجب على الكفاية فإنه لا يتم في الأول إذا تركه مع الآخر ولا يتم في الثاني إلا إن لم يتم به غيره . وينقسم إلى معين وغير معين ومضيق وموسع وعلى الأعيان وعلى الكفاية ويراد به الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيًا والواجب ما كان دليله ظاهريًا والأول أولى . والمحظور ما ينهم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والندب والزجور عنه والتوعد عليه والقيح . والندوب ما يمدح فاعله ولا يتم تاركه ، وقيل هو الذي يكون فعله راجعا في نظر الشارع ويقال له مرغبه فيه ومستحب ونفل وتطوع وإحسان وسنة ، وقيل إنه لا يقال له سنة إلا إذا دام عليه الشارع كالوتر ورواتب الفرائض . والمكروه ما يمدح تاركه ولا يتم فاعله ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على ما نهي عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى وعلى المحظور التقدم . والباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والذي أنه أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه وقد يطلق على ما لا يضر على فاعله وإن كان تركه محظورا كإيقال دم الرئتد مباح أي لا ضرر على من أرفاهه ويقال للسباح الحلال والجائر والمطلق . والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط منالها لوجود حكم أي يستلزم وجوده وجوده وبيانه أن فقه سبحاته في الزاني مثلا حكمين أحدهما تكليفي وهو وجوب أخذ عليه والثاني وضعي وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لأن الزنا لا يوجب الحد بيانه ذاته بل يجعل الشرع .

وعزة كثير منها ولما كان للتبادر من قوله (ونذلك) كون للشار إليه أصول الفقه بالشي السابق وهو الفن المخصوص الذي هو المسائل المخصوصة مثلا وذلك غير صحيح وإلا لزم تألف المسائل من الألفاظ وهو محال بين الشارح أن المشار إليه أصول الفقه بمعنى آخر على طريق الاستخدا وهو نفس لفظ أصول الفقه إذ اللفظ قد يراد به نفسه لوضع غير قصدى حتى لا يلزم اشتراك سائر الألفاظ إذ شرطه القصدى أولا يوضع على ما بيناه في الأصل والقرينة الصارفة عن الظاهر هي استحالة فقال (أي لفظ أصول الفقه) وفي مخالفة المصنف الظاهر بإيراد العبارة البعيد مع قرب المشار إليه بحسب الظاهر رتب إلى ذلك (مؤلف) قال السيد في حواشى شرح المطالع ثم المركب والقول والمؤلف أفاط مترادف بحسب الاصطلاح المشهور انتهى (من جزئين) وقوله (أحدهما أصول والآخر الفقه) بيان لارتباط قوله الآتى فلا أصل إلى آخره بقوله من جزئين لحناه الارتباط باختلاف العنوان في البيان والمبين ولما كان المفرد معان متعددة

التركيب لا) مقابل (التثنية والجمع) لأن أحد الجزئين جمع فلا يكون مفردا بهذا المعنى ولم يقل ولا الإضافة وشبهها فإن مقابلهما من معاني الأفراد أيضا والجزء الأول هنا كأنه جمع مضاف أيضا لأنه في نفسه وحده أخذته للتأليف لم يكن مضافا وإضافا للتأليف من الأفراد مقابل التثنية والجمع فكان بينهما هو اللهم ولما كان لفظ أصول الفقه علما فلفظ المخصوص منقولا من مركب إضافي كان له بكل اعتبار معنى فناسب بيان المعنيين لتظهر المناسبة بينهما فلذا بين المصنف معناه العلمي في قوله الآتي وأصول الفقه طريقه إلى آخره وبينها معناه الإضافي لتظهر المناسبة بينهما ومدح هذا الفهم بأن ما هو من أشرف العلوم مبنى عليه ببيان معنى جزئه لأنه مؤلف منهما (و) اللفظ (المؤلف) من لفظين أو أكثر (يعرف) من حيث معناه (بمعرفة) معنى (مألف) هو (منه) من الألفاظ ولم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ما هي له جريان على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك

وينقسم الباب بالاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمضوية كالاسكار التحريم وكالكالضمان والمصلحة العقوبة ، والشروط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم الباب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السلب . ويانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحسان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها . والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم الباب كوجود الأبرة فانه يستلزم عدم ثبوت الانقصاص للابن من الأب لأن كون الأب سببا لوجود الابن يقتضي أن لا يسير الابن سببا لعدمه . وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر لأن السبب يقتضي لقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مأمنة لقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لرفع من أصل . والأولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة لجمع عليها في بدن المصلى أو نوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يحمل الطهارة شرطا فنهانعدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يحملها واجبة فقط ، وأما المانع الذي يقتضي وجوده حكمة فنحل بحكمة السبب فكالمدين في الزكاة فإن حكمة السبب وهو التي مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به هذا على قول من قال إن الدين مانع .

البحث الثاني في الحكم : اعلم أنه لاخلاف في كون الحكم الشرعي بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك ، فقالت الأشعرية لايتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلايعرم كفر ولايجب إيمان وقالت للمزلية إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لوصفه أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك . قالوا والشرع كاشف عما أدرك العقل قبل وروده وقد اتفق الأشعرية والمزلية على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الأول ملامة القرض للطبع ومنافرتة له فالوافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده . الثاني صفة الكمال والنقص صفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده . وعمل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور للتأخير وإن كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلقا للحدس والثواب والنعم والعقاب أجلا وعاجلا عند الأشعرية ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع وعند للمزلية ومن وافقهم أن ذلك ليس إلا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله النعم قالوا وذلك الوجه قد يستقل العقل بإدراكه وقد لا يستقل ، أما الأول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، وأما الثاني فكسحتن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذي بعده فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيما . وأجيب بأن دخول هذه القبائح في الوجود ، إما أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق ، وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل . بيان الأول أن فاعل القبح ، إما أن يكون متمكنا من الترك أولا يكون فإن لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وإن تمكن من الترك ، فاما أن يتوقف رجحان الماعلية على التاركية على مرجع أولا يتوقفان لم يتوقف اتفاقا لاختيارى لعدم الإرادة ، وإن توقف فذلك المرجح إما أن يكون من العبد أو من غيره أولا منه ولا من غيره فالأول محال لأن الكلام فيه كما في الأول فليتهم التسلسل وهو محال ، والثاني يقال فيه إن عند حصول ذلك للرجح ، إما أن يجب

لتوقف معرفة الكل على معرفة أجزائه فلا بد من بيان معنى مألف منه إذا كان قهرا بين فلذا قال (فالأصل) لكن انقصر على بيان

وتقال الصد : واعلم أن  
 لا ای أصول الفقه جزءا  
 آخر کما تصوروهی الاضافة  
 واطفاة اسم المعنی فقید  
 اختصاص المضاف بالمضاف  
 الیه باعتبار ما دل علیه لفظ  
 المضاف بقول مکتوب یزید  
 والمراد اختصاصه به  
 لکنو یتبعه بخلاف اسم  
 المبنی قائما ای اضافته فقید  
 الاختصاص مطلقا فاذنا  
 أصول الفقه أدلة العلم من  
 حیث هی انها أدلته اه  
 و یجاب بأنه ترکها ما العسر  
 فیه علی المبتدی المقصود  
 بالذات بهذه المقدمة  
 وإما الاستثناء عن بیانه  
 کما قال فی التلویح و یحتاج الی  
 تعریف الاضافة لأنها یجزأ  
 الجزء الصوری الایهم  
 لم تعرضوا العلم بأن معنی  
 اضافة المشتق وما فی معناه  
 اختصاص المضاف بالمضاف  
 الیه باعتبار مفهوم المضاف  
 مثلا دلایل المسئلة ما یختص  
 بها باعتبار کونه دلیلا  
 علیها فاقول انتم ما یختص  
 به من حیث انه معنی له  
 ومسند الیه انتهى وبه  
 الشارح بقوله (الذی هو  
 مفرد الجزء الأول) علی أن  
 المقصود بیان حقیقة کل  
 من الجزءین دون أفرادهما  
 لأن الحقیقة هی الی یتوقف  
 علی معرفتها معرفة حقیقة

قبول الأثر أولا فان وجب فقد ثبت الاضطراب لأن قبل وجود هذا المرجح كان الفعل تمتع الوقوع  
 وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالبعد آتية فلم يكن للعبد تمكّن في  
 شيء من الفعل والترك ولا معنى للاضطراب الا ذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا یتبع وجود  
 الفعل تارة وعدمه أخرى فترجح جانب الوجود علی جانب العدم ، إما أن یتوقف علی انضمام  
 مرجح الیه أو لا یتوقف ان توقف لم یکن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما ، وقد فرضنا مرجحا  
 تاما هذا خلف وان لم یتوقف فلا ترجیح آتية والا لعاد القسم الأول وان كان حصول ذلك  
 للمرجح لامن البعد ولامن غیر البعد ففیقت یكون واقعا لا مؤثرا فیکون اتفاقا . ورد هذا الجواب  
 بأن التقدير يرجع الفاعلية علی التارکة من غیر مرجح . وأجب عن هذا الرد بأن ترجیح  
 التقدير ان كان له مفهوم زائد علی کونه قادرا کان تملیحا لکون رجحان الفاعلية علی التارکة  
 لا یمكن إلا عند انضمام آخر الی القادرية فیمود الکلام الأول وان لم یکن له مفهوم زائد لم یکن  
 تقولکم التقدير يرجح أحد مقدوره علی الآخر إلا مجرد أن صفة القادرية مستمرة فی الأزمان  
 کما هم تأنه یوجد الأثر فی بعض تلك الأزمنة دون بعض من غیر أن یكون ذلك القادر قد رجحه  
 وقصد إبقائه ولا معنی للاتفاق إلا ذلك ولا یغنی ما فی هذا الجواب من النصف لاستلزامه فی المرجح  
 مطلقا والزم الضروري حاصل لكل عاقل بأن النظم والكذب والجهل قبیحة عند العقل وأن  
 العدل والصدق والعلم عسنة عنده لکن حاصل ما یدرک العقل من قبیح هذا القبح وحسن هذا  
 الحسن هو أن فاعل الأول یتحقق التزم وقاعل الثاني یتحقق المدح ، وأما کون الأول متعلقا  
 للعقاب الأخری والثاني متعلقا بالتواب الأخری فلا . واحتج الثبوتون لتحسین والتقیح العقابین  
 بأن الحسن والقبح لو لم یكونا معلومین قبل الشرع لاستحال أن یعلم عند وروده أنهما ان  
 لم یكونا معلومین قبله فمعد ورودهما یكون واردا بما لا یقله السامع ولا یتصوره وذلك بحال  
 فوجب أن یكونا معلومین قبل وروده . وأجب بأن الوقوف علی الشرع لیس تصور الحسن  
 والقبح فانا قبل الشرع تصور ماهية ترتب العقاب والتواب والمدح والنم علی الفعل وتصور عدم  
 هذا الترتب فتصور الحسن والقبح لا یتوقف علی الشرع إنما التوقف علیهِ هو التصديق فاین أحدهما  
 من الآخر . واحتج للثبوتون أيضا بأنه لو لم یکن الحکم بالحسن والقبح الا بالشرع لحسن من الله  
 کل شيء ولو حسن منه کل شيء لحسن منه اظهار المعجزة علی يد الکاذب ولو حسن منه ذلك  
 لما أمکننا التفریق بین النبی والنبیؑ وذلك یفضی الی بطلان الشرائع . وأجب بأن الاستدلال بالمعجز  
 علی الصدق منی علی أن الله إنما خلق ذلك المعجز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق وبأن  
 العقل یمنع من خلق المعجز علی يد الکاذب مطلقا لأن خلقه عند الدعوی یوهم أن المقصود منه  
 التصديق فلو کان للذمی کاذبا لکان ذلك ایها ما لتدقيق الکاذب وإنه قبیح والله لا یفعل القبیح  
 واحتج الثبوتون أيضا بأنه لو حسن من الله کل شيء لما قبح منه الکذب وعلى هذا لا یقی اعتماد  
 علی وعده ووعدیه . وأجب بأن هذا وارد علیهم لأن الکذب قد یحسن فی مثل المدح به عن  
 قتل انسان ظلما وفی مثل من توعد غیره بأن یفعل به مالا یجوز من أنواع الظلم ثم ترک ذلك فإنه  
 هنا یحسن الکذب و یقبح الصدق ورد بأن الحکم قد یتخلف عن القتیض لما عن ولا اعتبار  
 بالتأخر علی أنه یمكن أن یقع الدفع لمن أراد أن یفعل مالا یجمل بإراد الماریض فان فیها مندوحة  
 عن الکذب . واحتج الثبوتون أيضا بأنه لو قیل للعاقل ان صدقت أعطیناک دینارا وان کذبت  
 أعطیناک دینارا فانا نعم بالضرورة أن العاقل یختار الصدق ولو لم یکن حسنا لما اختاره . وأجب

بالجمع الذي هو الجزء الأول بالحقيقة وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد ينفل عن ذلك حيث اختلف العنوان اذعنون فيما سبق بالجزئية وهنا بالأولية والفاء في قوله فالأصل للتفسير أو جواب شرط مقدراً أن أردت معرفة الجزئين المفردين فتقول في بيانها الأصل أي في اللغة ، وأما في

الاصطلاح فيقال للراجع والمستحب وللقاعد وللدليل وأما عرف الجزء الأول بحسب اللغة والثاني بحسب الاصطلاح كما سيأتي لأن ذلك أبلغ في مدح هذا الفن المقصود بالإشارة إليه من هذا الكلام لأن فيه تصريحاً بإشهاد خصص السبق بالحق الاصطلاح الذي هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن وقد أوضحنا ذلك في الأصل (ما) أي شيء محسوس أو مقول (بني) عليه غيره من حيث انه بني عليه فيه مخرج أدلة الله مثلا من حيث تبقى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحثية مراد في تعريف الإضافات وان

بأنه إنما يرجع الصدق على الكذب في هذه الصورة لأن أهل العلم انتقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما أن نظام العالم لا يحصل إلا بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لاجرم ترجح الصدق عنده على الكذب وردة هذا بأن كل فرد من أفراد الانسان إذا فرض نفسه خائبة عن الإلف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الفرض هذه القضية وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب . وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباينة ، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم وغاية ما تذكره العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعده وهذا الفعل القبيح يذم فاعده ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب . وما يستدل به على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه . وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - وقوله - ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقاتلوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فنبيح آياتك من قبل أن نذلي ونخزي - وقوله - لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل - ونحو هذا .

البحث الثالث في المحكوم به : هو فعل الكذب فتعلق بالإيجاب يسمى واجبا ومتعلق بالنذب يسمى مندوبا ومتعلق بالإباحة يسمى مباحا ومتعلق بالكراهة يسمى مكروها ومتعلق بالتحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل . المسئلة الأولى : أن شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكناً فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلاً بالظن ذاته أو بالظن إلى امتناع تعلق قدره بالكذب به . وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقاً ، وقال جماعة منهم انه ممنوع في المتنوع لقائه جائز في المتنوع لا متنوع تعلق قدرة الكذب به احتج الأولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوباً حصوله واللازم باطل لأن تصور ذات المستحيل مع عدم تصور ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق . ويانه أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بأن يظن بين السواد والخلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض ، وإما على سبيل التخييل بأن يقال أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض ، وبالجملة فلا يمكن تعلقه بمباهية بل باعتبار من الاعتبارات . والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال والمجوز قبله لم يأت بما يفي الاشتغال بتحريره والعرض لردده ولهذا وافق كثير من الفقهاء بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا بجواز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممنوع الوقوع ، وما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه - لا يكلف الله نفساً إلا وسعها - لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها - ر بنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به - وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لاعلى عدم الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً ، قال الثبوتون لتكليف بما لا يطاق لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لأن العاصي مأمور بالإيمان ويمتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لا يؤمن ووقع خلاف معلوم سبحانه محال وإلزام الجهل واللازم باطل فاللزام مثله وقالوا أيضاً بأنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كتب أبا جهل بالإيمان وهو تصديق رسوله في

جميع ما جاء به ومن جهة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أنه لا يصدق وهو محال . وأجيب عن الدليل الأول بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من للكلف في الجهة وإن امتنع لغيره من علم أوفيه فهو في غير محل النزاع ، ومن الثاني بأنه لم يكف الا بتدقيقه وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه الا أنه من علم الله أنهم لا يصدقونه كلفه بالصدق . هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فلا جناح منقاد على صحت وقوعه .

المسئلة الثانية : أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية . وقال جماعة منهم الرازي وأبو حامد وأبو زيد والسرخسي هو شرط وهذه المسئلة ليست على عمومها إذ خلاف في أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة بل هي مفروضة في جزئ منها وهو أن الكفار عظاميون بالشرع أي بزور العبادة مما عند الأولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكافون بالنواهي لأنها ألقيت بالقنوات الزاجرة دون الأوامر والحق ما ذهب إليه الأولون وبه قال الجمهور ولا خلاف في أنهم عظاميون بأمر الإيمان لأنه مبعوث إلى الكفاية وبالعملات أيضاً وللرأى بكونهم عظاميين بزور العبادة أنهم مؤاخون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان . استدل الأولون بالأوامر العامة كقوله - يا أيها الناس اعبادوا ربكم - ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضاً بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله - ماسلككم في سقر قلوا لم نك من المسلمين - لا قال قولهم ليس بمحجة لجواز كذبهم لأننا قول ولو كذبوا لكذبوا واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه - وويل للمشرئين الذين لا يؤتون الزكاة - وقوله - ومن ضل ذلك بقي ألقاها مضاعف له المطالب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا - والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً واستدل الآخرون بأنهم لو كفوا بها لصحت لأن الصلحة موافقة الأمر أولاً ممكن الامتنال لأن الامتنان شرط ولا يصح منهم لأن الكفر مانع ولا يمكن الامتنال حال الكفر لوجود النافع ولا يبعد وهو حال الموت لسقوط الخطاب . وأجيب بأنه غير محل النزاع لأن حالة الكفر ليست قيداً لفصل في مرادهم بالتكليف به نسبوها للإيمان والكافر يمكن من أن يسلم ويقبل ما أوجب عليه كالجنب والمحدث فأنهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها يجب عليها إزالتها لتصح منهما الامتناع الوصي لا ينافي الامتنان الثاني واستدلوا أيضاً بأنه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء . وأجيب بمنع المازنة لأنه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته ربط عقلي لاسباب على قول من يقول إن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد وأيضاً قوله سبحانه - إن يتنوها يضرهم ما قلدسلف - دليل على وجوب القضاء . واحتج القائلون بالتفصيل بأن التلبس هو ترك التلبس من فعله وهو ممكن مع الكفر ، وأجيب بأن الكفر مانع من الترك كائن لانتها عبادة شاب البد عليها ولا تصح إلا بعد الإيمان وأيضاً المكلف به في التلبس هو الكفر وهو فصل .

المسئلة الثالثة : إن التكليف بالنفل والمراد به أثر القسرة الذي هو الاكوان لا التأثير الذي هو أحد الأعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقاً وينقطع بعده اتفاقاً ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بين السقوط وما قالوه من أنه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بأن كلامه سبحانه واحد والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمراً أو نهياً وانتفاؤها لا يوجب انتفاء واختلافها هل التكليف به باق حال حدوثه

له وكان المقصود التثبيل بنفس أساسه لاقادة أنه من أفراد الأصول دضا لتوهم خروجه عنها نظراً لكون الجدار بتمامه يشبه شيئاً واحداً أصله الأرض الحاملة له فسره بقوله (أي أساسه) أي أسفله ولهذا عبر في التلويح بقوله وإشناه أعالي الجدار على أساسه اه بل قد يقال ينبغي أن يكون كل جزء من الجدار أصلاً له علاه من الأجزاء وكذا يقال في قوله (وأصل الشجرة أي طرفها الثابت في الأرض) مثلاً فالرأى بالجدار والشجرة أعلاماً لأنه الشيء ذلك الأصل أو مجرعهما على حذف المضاف أي أصل أعلى الجدار وأصل أعلى الشجرة والمقول كاصل بالحكم أي دليله وعلمته وأصل المجاز أي الحقيقة (والفسر) أي معناه الفسوى وقول الشارح (الذي هو مقابل الأصل) أي تقابل النضاف لبيان مناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان معنى الجزئين وإن حله بقوله (ما) شيء محسوس أو مقول (بني على خبر) من حيث إنه بني على خبره فخرج أدلة الفقه مثلاً من حيث بني عليها الفقه إذ هي بذلك



إشارة أيضا إلى مدح هذا

الفن بإبقاء الفقه عليه  
وإن استثنى منها بالاشارة  
إلى ما تقدم لأن مقلم  
للح مقام خطابة على  
أن في التمييز بالفروع  
رمزا إلى تيسر الفقه  
على هذا الفن وهو  
أمر زائد على مجرد البناء  
للفهم من معنى الأصل ففيه  
مبالغة في مدح هذا الفن  
بأنه منشأ الأحكام الشرعية  
حتى كلها تتولد عنه  
وبذلك يظهر أن ذكر  
الفرع ليس استطرادا  
خلافا لرام ذلك فالمسوس  
(كفروع الشجرة) أي  
أعلىها بالنسبة (لأصلها)  
الذي هو طرفها الثابت في  
الأرض (وفروع الفقه)  
من إضافة البيان أو  
الأعم إلى الأخص بالنسبة  
(لأصوله) التي هي الأدلة  
الاجمالية أو الأدلة مطلقا  
أو الفن للعرف والعقول  
كالحكم بالنسبة إلى  
الدليل والمجاز بالنسبة إلى  
الحقيقة وأما في الاصطلاح  
فهو ما المدرج تحت أصل  
كل شيء شرع في بيان الجزء  
الثاني فقال (والفقه)  
وقول الشارح (الذي هو  
الجزء الثاني) تنبيه على  
تعلق هذا الكلام بمقابلته  
إذ قد يتوهم خلافه أو  
ينخل عنه لاختلاف الصنوف  
كالتقدم ولأنه لا يلزم من  
كون التفصيل الجزء الثاني أن

أم لاقتال جمهور الأشعرية هو باق وقالت المعتزلة والمعتزلي ليس باق وليس مراد من قال بالبقاء  
أن يتعلق التكليف بالعمل لنفيه إذا لا انقطاع له أصلا ولا أن تنجز التكليف باق لأن  
التكليف بإيجاد الوجود محال لأنه طلب يستدعي مطوبا غير حاصل وهو تكليف المحال  
ولا أن القدرة مع الفعل لاستلزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف العقول وخلاف الإجماع فإن  
القاعد مكلف بالقيام إلى الصلاة بل مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير معين  
الأثر عندهم . واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه لأنه أثر القدرة فيوجد معها وإذا كان  
مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع لإعدام القدرة وقد اتفق . وأجيب بأنه يلزم للتكليف  
بإيجاد الموجود وهو محال ، ورد بأن ذلك لا يلزم لأن المحال إنما هو إيجاد الوجود بوجود سابق  
لا بوجود حاصل .

البحث الرابع : في المحكوم عليه وهو للكف . اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات  
فهم للكف ١ . مكلف به بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدرة التي يتوقف عليه الاستئثار  
لا بمعنى التصديق به ولا لزوم السور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول التصديق واستدلوا على  
اشتراط الفهم بالمعنى الأول بأنه لو لم يشترط لزوم المحال لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على  
قصد الامتثال وهو محال عادة وشرعا عين لا شعوره بالأمر وأيضا يلزم تكليف البهائم إذ لا مانع من  
تكليفها لإعدام الفهم وقد فرض أنه غير مانع في صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قولهم فقرر  
بهذا أن المجنون غير مكلف وكذلك الصبي الذي لم يميز لأنهما لا يفهمان خطاب التكليف على  
الوجه للتبصر . وأما لزوم أرض جانيهما ونحو ذلك فمن أحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما  
الصبي المميز فهو وإن كان يمكنه تمييز بعض الأشياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة إلى تمييز المكلفين  
أيضا ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك حديث رفع القلم عن ثلاثة وهو وإن كان  
في طريقه مقال لكنه باعتبار كثرة طرفه من قسم الحسن وباعتبار تلقى الأمانة له بالقبول لكونهم  
بين عامل به ومؤوله صادرا دليلا قطعا . ويؤيد حديث من أخضر منزله فآفقه وأحاديث التي عن  
قتل المبين حتى يبلغوا كائنت عنه صلى الله عليه وآله وسلم في وصايله لأمرائه عند غزوهم الكفار  
وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يأذن في القتال إلا لمن بلغ سن التكليف والأدلة في هذا  
الباب كثيرة ولم يأت من خالف في ذلك بشيء يصلح لإبراده كقولهم إنه قد صرح بطلاق الكركان  
ولزمه أرض جانبية وقيمة ما ألتفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فإن النزاع في أحكام  
التكليف لأق أحكام الوضع ومثل هذان أحكام الوضع . وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة  
وأتموا سجركم حتى تصلوا ما تقولون) حيث قالوا إنه أمر لا يعمل ما يقول ومن لا يعمل ما يقول لا يفهم ما يقول فقد  
كف من لا يفهم التكليف ورد بأنه نهى عن الكرك عند إرادة الصلاة فالنهي متوجه إلى الصدور ورد  
أيضا بنفي هذا عما لا حاجة إلى التطويل بدكره . ووقع الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة هل للمعذور  
مكلف أم لا فذهب الأولون إلى الأول والآخرون إلى الآخر وليس مراد الأولين بتكليف المعذور  
أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فإن بطلان هذا معلوم بالضرورة فلا ريب عليهم ما أورد  
الآخر من أنه إذا امتنع تكليف قائم والفاعل امتنع تكليف المعذور بالأولى بل مرادهم التعلق  
بالمعنى أي توجه الحكم في الأول إلى من علم الله وجوده مستجيبا لشرائط التكليف واحتجوا  
بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعذور لم يكن التكليف أوليا لأن توقفه على الوجود المحدث يستلزم  
كونه حادثا واللازم باطل فالمراد مشله لأنه أرزى لحصوله بالأمر والتوى وهما كلام الله وهو أرزى  
يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثاني فتأمل (هـ) معنيان (مضى لموى) وضعه بارأه واضع لغة العرب فأما المراد

الجوهري الفقه الفهم تقول،  
فهمت كلامك بكسر  
الفتح أفهم بفتحها في  
المضارع أى فهمت أفهم  
( ومعنى شرعى ) وضعه  
بإزائه حجة الشرع فإن  
قبل الواضع لهذا المعنى  
أهل الأصول من حيث

إنهم أهل الأصول وهم  
كذلك ليسوا بأهل الشرع  
فكان ينبغي إبدال قوله  
شرعى بقوله اصطلاحى  
قلنا لانسلم اختصاص  
الوضع بأهل الأصول  
كذلك بل هو لتبرهم  
أيضا كالفقهاء، ولو سلم  
فالراد بحجة الشرع من له  
دخل في استفادته وأهل  
الأصول كذلك ليجتهد  
عما له دخل في استفادته  
( وهو معرفة ) جميع  
( الأحكام ) بمعنى النسب  
التامة أى التهيؤ لمعرفة  
جميعها أى التصديق  
به بأن يكون عنده ملكة  
يقدر بها على تحصيل  
التصديق بأى جزء أراد  
وإن لم يكن ذلك التصديق  
أو بضء حاصل بالفعل فلا  
يرد قول مالك من أكابر  
المجتهدين فى ست وثلاثين  
مسئلة من أربعين مسئلة  
سئل عنها لأردى لحصول  
ذلك الملكة عنده بحيث لو  
أععن النظر حصل له  
التصديق بها وقوله  
( الشرعية ) أى لما خذوة

وهذا البحث يتوقف على مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وهى متفرقة فى علم الكلام ، واحتج  
الآخرون بأنه لو كان المعلوم يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الأمر والهى والتبر والنداء والاستخبار  
من غير متعلق بوجود وهو محال ورد بعدم تسليم كونه محالاً بل هو محل النزاع ونظير الكلام  
فى هذا البحث قليل الجدوى بل مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وإن طالت ذيلها وتفرقت الناس  
فيها فرقا وامتنحن بها من امتنحن من أهل العلم وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين  
ليس لها كبير فائدة ، بل هى من فضول العلم ، ولهذا صان الله سلب هذه الأمة من الصحابة  
والتابعين وتابعهم عن التكلم فيها .

## الفصل الثالث

### فى المبادئ اللغوية

اعلم أن البحث إما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالة ، ثم لما كانت دلالة وضعية  
فالبعث عن هذه الكيفية إما أن يقع عن الواضع أو للوضع أو للوضع له أو عن الطريق التى  
يعرف بها الوضع فهذه أبحاث نخس .

البحث الأول : عن ماهية الكلام ، وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم باللفظ وعلى الأصوات  
المقطعة المسموعة ولا حاجة الى البحث فى هذا الفن عن المعنى الأول ، بل المحتاج الى البحث عنه  
فيه هو المعنى الثانى فالأصوات كيفية لللفظ وهى الكلام المنظم من الحروف المسموعة المسموعة  
المتواضع عليها والانتظام هو التآليف للأصوات النولية على السمع وخرج بقوله الحروف الحرف  
الواحد لأن أقل الكلام حرفان وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمتميزة أصوات ماعدا الانسان  
وبالتواضع عليها المهملات وقد خصص النحاة الكلام بما تضمنه كلين بالاستناد وذهب كثير من  
أهل الأصول إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاما .

البحث الثانى : عن الواضع . اختلف فى ذلك على أقوال الأول أن الواضع هو الله سبحانه واليه  
ذهب الأشعرى وأتباعه وابن فورك . القول الثانى أن الواضع هو البشر واليه ذهب أبو هاشم ومن  
تأبىه من المعتزلة . القول الثالث أن ابتداء اللفظة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح . والقول  
الرابع أن ابتداء اللفظة وقع بالاصطلاح والباقي توقيف ، وبه قال الأستاذ أبو اسحق ، وقيل إنه قال  
بالنسى قبله . والقول الخامس أن نفس الألفاظ ذات على معانيها بداتها ، وبه قال عباد بن سليمان  
السيمرى . القول السادس أنه يجوز لكل واحد من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها وبه قال  
المجهور كما حكاه صاحب المحصول .

احتج أهل القول الأول بالنقول والمقول . أما المنقول فمن ثلاثة أوجه : الأول قوله سبحانه  
- وعلم آدم الأسماء كلها - دل هذا على أن الأسماء توقيفية وإذا ثبت ذلك فى الأسماء ثبت أيضا فى  
الأفعال والحروف إذ لا تقاتل بالفرق ، وأيضا الاسم إنعاسى اسماء لكونه علامة على مساهم والافعال  
والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض أنواع الكلام اصطلاح للنحاة . الوجه الثانى أن الله سبحانه  
ثم قوما على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله - إن هى إلا أسماء سمعتموها أتم  
وأبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان - فلو لم تكن اللفظة توقيفية لما صح هذا التسم . الوجه الثالث  
قوله سبحانه - ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم - والمراد

اختلاف الفئات لاختلافات الفئات الألسن<sup>(١)</sup> . وأما المقول فمن وجهين : الأول أن الاصطلاح إنما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه مافي ضميمه وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفية ما كان فإن ذلك الطريق ، إما الاصطلاح ويلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب . والوجه الثاني أنها لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها وأنها على غير ما كانت عليه ، لأن الفئات قد بدلت وحيزت لا يوثق بها . وأجيب عن الاستدلال بقوله - وعلم آدم الأسماء - بأن المراد بالتعليم الإلهام كما في قوله - وعلتاه صنعة لبوس لكم - أو تعليم ماسبق وضعه من خلق آخر ، أو المراد بالأسماء المسببات بدليل قوله - ثم عرضهم - ويجب عن الاستدلال بقوله - إن هي إلا أسماء سميتوها - بأن المراد ما اخترعوه من الأسماء ، لأنهم من البعيرة والسائبة والوصيلة والحلم ووجه التزم مخالفة ذلك لما شرعه الله . وأجيب عن الاستدلال بقوله - واختلاف ألسنتكم - بأن المراد التوقيف عليها بعد الوضع وإقرار الخلق على وضعها . ويجب عن الوجه الأول من المقول بمنع لزوم التسلسل ، لأن المراد وضع الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ، ثم تعريف غيره بأنه وضعه كذلك . ويجب عن الوجه الثاني بأن تجوز الاختلاف خلاف الظاهر ، وما يدفع هذا القول أن حصول الفئات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بإرسال رسول لتعليم الناس لنهم لأنه الطريق المعتاد في التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال إن آدم عليه السلام علمها وعلمها غيره وأيضاً يمكن أن يقال إن التعليم لا ينحصر في الإرسال لجواز حمله بالألهام ، وفيه أن مجرد الألهام لا يوجب كون اللغة توقيفية ، بل هي من وضع الناس بإلهام الله سبحانه لهم ككثير الصنائع . احتج أهل القول الثاني : بالمقول والمقول ، أما المقول فقوله سبحانه - وما أرسلنا من رسول الا بلسان قوم - أي بلغتهم فهذا يقتضي تقدم اللغة على بثة الرسل ، فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك الا بالإرسال فيلزم الدور لأن الآية تدل على سبق الفئات للإرسال والتوقيف يدل على سبق الإرسال لها . وأجيب بأن كون التوقيف لا يكون الا بالإرسال إنما يوجب سبق الإرسال على التوقيف لاسبق الإرسال على الفئات حتى يلزم الدور ، لأن الإرسال لتعليمها إنما يكون بعد وجودها معلومة للرسل عادة لتزج قائمة الإرسال عليه . وأجيب أيضاً بأن آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية وإذا كان هو الذي علمها لأقدم رسول اندفع الدور . وأما المقول فهو أنها لو كانت توقيفية لكان إما أن يقال إنه تعالى يخلق العلم الضروري بأن وضعها تلك المعاني أولاً ليكون كذلك . والأول لا محذور ، إما أن يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلقته في عاقل لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة تلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه ، فلو كان ذلك العلم ضرورياً لكان العلم به سبحانه ضرورياً ، ولو كان العلم بذاته سبحانه ضرورياً لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفاً ، وباطل أن يخلقته في غير العاقل لأن من البعد أن يصير الإنسان الغير العاقل علماً بهذه الفئات المعجبة والتركيبات اللطيفة . احتج أهل القول الثالث بأن الاصطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه مافي ضميمه ، فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحاً لزم التسلسل ثبت أنه لا بد في أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمنع أن تحدث لفات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة ، فإن الناس يحدثون في كل زمان ألفاظاً ما كانوا يعدونها قبل ذلك . وأجيب بمنع توقفه على

(١) قوله لاختلافات بالفئات الألسن ، كذا بالأصل . والمعنى أنه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو لكن في العبارة تحريف واثق أعلم اهـ .

الترض كما سبق في آخر الكتاب صفة المعرفة كما يفهم من قول الشارح الآتي بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة إلى آخره فجعل الخارج بهذه الصفة العلم بتلك الأحكام لانفسها فإن ذلك صريح في أن الموصوف بها هو المعرفة بالأحكام كما قد يسبق إلى الفهم من عبارة المصنف قبل التأمّل واقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالناتج التزاري والا لم دخول معرفة المقلد أي تهيؤ المعرفة إذ المعرفة حينئذ غير مقيد بحصولها بالاجتهاد وتقييد الأحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفهم من قوله التي طريقها الاجتهاد بناء على أن معناه التي طريق حصولها لا ينافي ذلك اللزوم إذ لا يقتضي تقييد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره وحينئذ فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد مع أن معرفته ليست من الفقه ولو سلم عدم اللزوم

فلا أقل من أنه أعنى جعل الموصوف الأحكام بوجه ذلك إلهاماً قويا للاحتراز عن جمع إمكانه أولى بل واجب (كالعلم) أي التوقيف

لا واجب (وأن التية من الليل) بأن تقع فيه (شرط فى صحة الصوم رمضان وأن الزكاة واجبة فى مال الصبي) والصبي بل لفظ الصبي يشمل الصبية كما نقله الأنسوى فى شرح مناج الفقه عن اللغة بأن تتلقى به ويلزم الأولى الإخراج على ما تقرر فى الفقه (وأنها غير واجبة فى الحلى المباح) كعلى امرأة لا سرف فيه بخلاف الحرام كعلى رجل لاستتماله والمكروه كصبة إناه كبيرة لحاجة أوصنية زينة (وأن القتل بمقتل كصحة (بوجوب النصاص) بشرطه بأن يصحله حقا واجبا لورثة المتوكل على القاتل (ونحو ذلك) أى والعلم بنحو ذلك المذكور من الأمور المذكورة (من) بقية (مسائل الخلاف) أى المسائل المختلف فيها بيان لسوء ذلك فإن الشافعى رضى الله عنه قال بجميع هذه الأحكام المذكورة من وجوب البية وما يبدد مخالفا فيه بأحجية رضى الله عنه وحيث كان قوله من مسائل الخلاف فى حيز التيسر لم يناف أنه قد يتصور مسائل غنية متفق عليها يصدعها من الفقه وإلا خرج منها عن الفقه بعيد ولا يخفى ثبوت التعريف بالتي

الاصطلاح بل يعرف ذلك بالتدريج والقرآن كالأطفال .

وأما أهل القول الرابع فلهضم يحتجون على ذلك بأن فهم ملجأ توقفا لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح والواضحة . ويحجب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو إلهام يبنى عن ذلك . واحتج أهل القول الخامس : بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا بدون مرجح وإن كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب ، وأجيب بأنه إن كان الواضح هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتحصيل وجود العالم بوقت معين دون ما قبله أو ما بعده ، وأيضا لو سلم أنه لابد من لئاناسة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتا فى وضحه - سبحانه وإن خفى علينا وإن كان الواضح البشر فيحتمل أن يكون السبب ظهور ذلك اللفظ فى ذلك الوقت بإبالات دون غيره كما يحظر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم بخفى .

واحتج أهل القول السادس على ما ذهبوا إليه من الوقف بأن هذه الأدلة التى استدلت بها القائلون لا يثبت شئ منها القطع بل لم ينض شئ منها لطلاق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لأن ما عداه هو من القول على الله بما لم يقل وأنه باطل وهذا هو الحق .

البحث الثالث : من الموضوع . اعلم أنه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانسان لا يستقل وحده بأصلاح جميع ما يحتاج إليه لم يكن بد فى ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فبا يحتاج إليه ، وحيث يحتاج كل واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما فى نفسه من الحاجيات وذلك التعريف لا يكون إلا بطريق من أصوات مقطعة أو حركات مخسومة أو نحو ذلك فجاءوا الأصوات المقطعة هى الطريق إلى التعريف لأن الأصوات أسهل من غيرها وأقل مؤنة ولكون إخراج النفس أمرا ضروريا فصرخوا هذا الأمر الضرورى إلى هذا التعريف ولم يتكفوا له طريقا أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج إلى مزاوله ، وأيضا فإن الحركات والإشارات قاصرة عن إفادة جميع ما يراد ما يراد تعريفه فلا يمكن الإشارة الحسية إليه كالمودومات . إذا عرفت هذا فاعلم أن الموضوعات الغوية هى كل لفظ وضع لخصي فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعية وما ليس بموضوع من الحركات والمهمات ويدخل فى اللفظ المفردات والمركبات الستة وهى : الاسنادى والوصفى والإضافى والذى والذى والذى والسوقى . ومعنى الوضع يتناول أمرين : أعم وأخص ، فالأعم تعيين اللفظ بأزاء معنى ، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى .

البحث الرابع : عن الموضوع له . قال الجوينى والرازى وغيرهما : إن اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة فى الذهن والحاج أوفى الذهن فقط ، وقيل هو موضوع للموجود الخارجى وبه قال أبو إسحق ، وقيل هو موضوع للأعم من الذهن والخارجى ووجهه الاستهانة ، وقيل إن اللفظ فى الأشخاص : أى الأعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجى ولا ينافى كونه للموجود الخارجى وجوب استحضر الصورة الذهنية فالصورة الذهنية آلة للملاحظة الوجود الخارجى لا أنها هى الموضوع لها ، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيها وضع لفهوم كل أفراد خارجية أو ذهنية ، فإن كانت خارجية فالوضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية ، وإن كانت ذهنية فالوضوع له فرد ما من الذهنية ، وإن كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من فرق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين . وفى اسم الجنس مذهبان :

وان منع من الاجتهاد على أحد القولين مع أنه لا يسمي فقها كما اقتضاه كلام (١٥) الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا لهم

أحدهما أنه موضوع للمهاجرة مع وحدة لا يصبها ويسى فردا منشرا وإلى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب ورجحه السعد وابن المملى . والثاني أنه موضوع للمهاجرة من حيث هو ورجحه الشريف ، فالوضع له في المذهب الأول هو للمهاجرة بشرط شيء . وعلى للمذهب الثاني هو لا بشرط شيء .

البحث الخامس : عن الطريق التي يعرف بها الوضع . اعلم أنه لا يمكن الكتاب والسنة وأردن بلفظ العرب وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها كان العلم بها من أهم الواجبات ولا بد في ذلك من معرفة الطريقة التي نقلت هذه اللغة العربية بها إلينا إذ لا مجال للعقل في ذلك لأنها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها فلا تكون الطريق التي إليها الإقتضية ، والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر ، وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر ، وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التي فيها غرابة فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فإن الأئمة للشتلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره وهم عدد لا يحصى العقل توأماهم على الكذب في كل عصر من الصور هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتلين بلفظ العرب ، وقد أورد الرازي في الحصول تشكيكا على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى تضرب الكتاب العزيز ، فقال أما التواتر فلا إشكال عليه من وجوه : الأول أنا نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دورا على ألسنة المسلمين اختلافا لا يمكن القطع بمجاها الحق كلفظة الله تعالى فإن بعضهم زعم أنها ليست بمرية بل سريانية ، والذين جملوا مرية اختلوا في أنها من الأسماء المشتقة أو الموضوعية ، والقاتلون بالاشتقاق اختلوا اختلافا شديدا ، وكذا القاتلون بكونها موضوعية اختلوا أيضا اختلافا كثيرا ومن تأمل أدلتهم في تعيين منقول هذه اللفظة علم أنها متعارضة وأن شيئا منها لا يفيده الظن الغالب فضلا عن اليقين ، وكذا اختلوا في الإيمان والكفر والصلاة والزكاة حتى إن كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم أن اشتقاق الصلاة من الصلوات وهما عظام الورك ومن المعلوم أن هذا الاشتقاق غريب ، وكذلك اختلوا في الأوامر والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهاها وشدة الحاجة إليها اختلافا شديدا ، وإذا كان الحال في هذه الألفاظ التي هي أشهر الألفاظ والحاجة إلى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الألفاظ ، وإذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذرات انتهى ، ولا يخفى أن محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية إلينا بطريق التواتر عن العرب الموثوق بعربيتهم فالإختلاف في الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولا يصلح لتشكيك به بوجه من الوجوه وقد نفي الرازي لهذا فقال فإن قلت هذا أنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الألفاظ على سبيل التفصيل ولكننا نعلم معانيها في الجلة فنعلم أنهم يطلقون لفظ الله تعالى على الإله سبحانه وإن كنا لانظر مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المصبودية أم القادرية . وكذا القول في سائر الألفاظ . قلت حاصل ما ذكره أنا لانظر إطلاق لفظ الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تنحصر العقول في إدراكه إلى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ وذلك يفيد نفي الطعن بجمها ، وإذا كان الأمر كذلك في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة إلى معرفتها كان يمكن الاحتمال فيما عداها أظهر انتهى . وهذا الجواب باطل لأن هذه اللفظة قد نقلت إلينا على طريقة التواتر ، ونقل إلينا الناقلون لما أنها موضوعة للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفي في الاستدلال به على محل النزاع ، وأما الاختلاف في مفهوم الإله

والعلم بها تقدم في كونه فقها ملتبس (بخلاف) أي بمخالفة تصور الأحكام الشرعية وتصور النوات كالإنسان والصفات كالأبيض والأفعال كالضرب والعلم ببعض الأحكام الشرعية والعلم بالأحكام العقلية ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار محرقة والاصطلاحية ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شيء من ذلك فقها وقضية ذلك مع قولهم يجوز تجزئ الاجتهاد أن التهور لمصرفه بعض الأحكام فقط بالاجتهاد لا يسمي فقها فينتحق الاجتهاد بدون العلم وقد يستعملان معا ولا يفتقر (ما) أي العلم بالأحكام الشرعية التي (ليس) طريقه الاجتهاد كالعالم بأن الله تعالى واحد وأنه ليس بحسم وأن (الصوات) الخمس واجبة وأن الزنا محرمة ونحو ذلك المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل بغير حق محرما وقوله (من) بقية (المسائل) القطعية أي المقطوع بها بيان لنحو ذلك (فلا يسمى) أي العلم بما ذكر فقها واقتصار الشارح على بيان فائدة القيد الأخير

دون بقية القيود للاختصار وإتار الأهم بالبيان فإن ما خرج بالقيد الأخير أقرب إلى توهم كونه مضمنا مما خرج ببقية القيود كالألف

(العلم) أى معنى لفظ العلم لاستعملا بأصل معناه الآتى بيانه بل مستعملا (بمعنى) أى فى معنى (الظن) الذى هو التصديق الراجح كسابقا بالإضافة حقيقية أوفى معنى هو الظن بالإضافة بيانية لأن العلم كثيرا ما يستعمله الفقهاء ونحوهم فى معنى الظن ولا اشكال فى استعمالها فى التصريف بهذا المعنى اما لأنها حقيقة عرفية لن ذكر وإمالاتها مجاز مشهور لهم أو عليه فر ينقواحة وهى التقيد بمصطلحها من الاجتهاد لأن الحاصل من الاجتهاد من حيث حصوله عنه لا يكون إلطنا وأما قيد هونا لأن الظن ليس معناها الأصلى النال فى الاستعمال إذ قد ذكروا أنها ترادف العلم وأما قال فالمرقة العلم بمعنى الظن ولم يقل فى المعرفة بمعنى الظن مع أنه انحصر لأنه لم يشتهر إطلاقا بمعنى الظن بخلاف العلم فترادف العلم الذى يشتهر فى كلام الفقهاء ونحوهم إطلاقا بمعنى الظن فناسب (والأحكام المرادة) للصف (فهاذ كر) من هذا التمر يفوقه فذلك

سبحانه وتعالى فبحث آخر لا يقتض به على عمل النزاع أصلا ، ثم قال مرقة لذلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فبب أنا علمنا حصول شرائط التواتر فى حفاظ الفقه والنحو والتصرف فى زماننا فكيف نعلم حصولها فى سائر الأزمنة انتهى . ويحاج عنه بأن علمنا حصولها فيهم فى سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأئمة المشتغلين بأحوال الفقه إجمالا وتفصيلا ، ثم أطال الكلام على هذا ، ثم عاد إلى التشكيك فى قضاها آحادا وجميع مجاهد به مدفوع مردود فلا تشتغل بالتطويل بنقله والكلام عليه ففنا ذ كرنا من الرد عليه ما يرشد إلى الرد لبقية ما شكك به .

وقد اختلف فى جواز اثبات الفقه بطريق القياس فجوزه القاضي أبو بكر الباقلاني وابن شرح وأبو إسحق الشيرازي والرازي وجعاه من الفقهاء ومنعه الجويني والغزالي والأمدى وهوقول عامة الخفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحبيب وابن المصنف وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيها ثبت تعميمه بالقل كل رجل والنارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب للمفعول بل النزاع فيها إذا سمى باسم فى هذا الاسم باعتباره أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى فى التسمية لأجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما ويوجد ذلك المعنى فى غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور إلى ذلك النسب بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لا نزاع فى جواز الإطلاق مجازا أما الخلاف فى الإطلاق حقيقة وذلك كالتفر الذى هو اسم لى من ماء العنب إذا غلى واشتد وقف بالزبد إذا أطلق على التبيد لإخلاقه بالى المذكور بمجمل الحضرة لفظا معناها معنى فى الاسم يظن اعتباره فى تسمية الفقه المذكور به بدوران التسمية معه فهما لم توجد فى ماء العنب لاسمى خرا بل عصبها وإذا وجدت فيه سمى به وإذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك فى التبيد أو يخص اسم الفخر بمخاص لفظ هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على التبيد ، وكذلك تسمية التبن سارقا للأخذ بالخفية واللائط زانيا للإبلاج الحرم . احتج الجوزون بأن دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يدل على أنه المعتبر لأنه يفيد الظن . وأجيب بأن إفاة الدوران تلك متنوعة لما سياتى فى مسالك الفقه وبعد التسليم لإفاة الدوران وكونه طريقا صحيحة ، فنقول ان أردت بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا سواء وجد فى أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم فى كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لأن ما يوجد فيه ذلك المعنى حيثئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق إلحاق فرع بأصل وإن أردت بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه فى الأصل القيس عليه فقط لوجود الاسم فى كل مادة يوجد فيها المسمى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه متنا كونه طريقا مثبتا تسمية الفقه باسم لشاركة المسمى فى معنى دار الاسم معه وجودا وعدما ، وإن سلمنا كونه طريقا صحيحة لأثبات الحكم فى الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقا صحيحة فى اثبات الاسم وتعديته من محل إلى محل آخر لأن القياس فى الشرعيات سمى ثبت اعتباره بالسامع من الشارع وتعدنا به لأنه عقل . وأجيب ثانيا بالمطرفة على سبيل القلق بأنه دار أيضا مع المل ككونه ماء العنب ومال الحى ووطئا فى القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء الفقه ، ومن قال بقطع التبن وحده شارب التبيد فذلك لغوهم دليل السرقة والحسد أو لقياسهما على السارق والمحر قياسا شرعيا فى الحكم لا لأنه يسمى التبن سارقا والتبيد خرا بالقياس فى اللغة كازعم وأيضاً القيس فى اللغة اثبات بالاحتمال وهو غير جائز لأنه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح

بمنه وأيضاً لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المبرد عن الرجحان وأيضاً هذه الفئة العربية قد تقدم الخلاف هل هي توقفية أو أوضاعية وعلى القولين فلا طريق إليها إلا التقل فقط وعلى القول بالتصنيف كذلك لأنه راجع إلى القولين . وإذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات الفئة بالقياس .

### الفصل الرابع

#### في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب

اعلم أن اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والإفهوم مفرد ، والمفرد إما واحد أو متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام . الأول الواحد الواحد إن لم يشترك في معنوه كثير من لاهتقا ولا مقدراً ففرقة تصنيفه إما مطلقاً أي بوضاه واستمالة فعل شخصي وجزئي شخصي وجزئي حقيقي إن كان مفرداً أو مضافاً بوضاه الأصلي سواء كان العهد أي اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لصفة منها معينة بذكرة أو في حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص أو لكل من المحصن وإما الإشارة الحسية فاسمها وأما بالعتلة فلا بد من دليلها سابقاً كضمير الغائب أو معاً كضميرى الخطاب والتسكيم أولاً يقرأ كالوصلات وإن اشترك في مفهومه كثير من تحقيقاً أو تقديرأ فشكل فإن تناول الكبير على أنه واحد جنس وإلا فاسم الجنس وإيا ما كان فتناوله لجزئياته إن كان على وجه التغاوت بأولية أو أولوية أو أشدية فهو المتشكك وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطئ وكل واحد من هذه الأقسام إن لم يتناول وضاه إلا فرداً معيناً فخاص خصوص البعض وإن تناول الأفراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البدل والأول يقال له المصوم الشمولي والثاني البدلي وإن لم يستغرقها فإن تناول مجموعاً غير محصور فيسمى عاماً عند من لم يشترط الاستغراق كالجلب المنكر وعند من اشترط واسطة والراجع أنه خاص لأن دلالة على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وإن لم يتناول مجموعاً بل واحداً أو اثنين أو يتناول محصوراً فخاص خصوص الجنس أو النوع . الثاني اللفظ المتعدد المعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء فاضلت أفراده كالإنسان والفرس أو توأمت كالسيف والدارم . الثالث اللفظ الواحد المعنى المتعدد فإن وضع لكل مشترك وإلا فإن اشتهر في الثاني فنقول ينسب إلى ناقه وإلا حقيقة ومجاز . الرابع اللفظ المتعدد المعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق وغير مشتق وإلى صفة وغير صفة ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع لمطابقة وعلى جزئه ضمن وعلى الخارج التزام وجميع ما ذكرنا ههنا قد بين في علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه ولكننا ذكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقاً تاماً

المسألة الأولى : في الاشتقاق . الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وأركاه أربعة أحدها اسم موضوع للمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين اليمين في الحروف الأصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيها معاً وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو بهما معاً فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة الحركة ثانياً زيادة الحرف ثالثاً زيادة رابعها نقصان الحركة خامساً نقصان الحرف سادساً نقصانها سابها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنناً زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعاً أن يزداد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف ، وقيل تنتهي أقسامه إلى خمسة عشر وذلك لأنه يكون إما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب

سبقي ولا يخفى أشكال  
الاقتصار على قوله (سبعة)  
مع تناول الفقه معرفة  
جميع الأحكام الوضعية  
أيضاً كمعرفة أن هذا سبب  
في كذا أو شرط له أو مانع  
منه ولما مثل فيما سبق  
بقوله وأن القتل يقتل  
بوجب القصاص فإن ذلك  
حكم وضعي والتسكين  
وجوب تسليم القاتل  
نفسه وعليه فلا يصح  
الاقتصار على هذه السبعة  
العلم إلا أن يقول كلامه  
بأن المراد أن هذه السبعة  
من جملة الأحكام المرادة  
ثم رأيت عبارة البرهان  
ظاهرة في منافاة هذا  
التأويل حيث قال فإن  
قيل لها الفقه فلما هو  
في اصطلاح علماء الشريعة  
العلم بالأحكام التكليف  
وقد يؤول على أن المراد  
أحكام التكليف وما  
يتبعها أي من أحكام  
الوضع وقد يكون اصطلاح  
المصنف تخصيص الفقه  
أحكام التكليف فلا إشكال  
وظاهر ضمير السبعة  
بقوله (الواجب والمنذور  
والمباح والمختار)  
والمراد . والصحيح  
والفاسد أن هذه هي  
نفس الأحكام وعلى هذا  
(قائلته العلم بالواجب  
والمنذور وهكذا) أي

ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولاً متبهاً (إلى آخر السبعة) المذكورة

مثنى وثلاث ورباع . وينقسم إلى الصغير والكبير والأكبر لأن المناسبة أهم من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير بدون الترتيب كبير عوجزيب وجذوكني وناك وبدون الموافقة أكبر مناسبة كما تخرج في ثر وتلب وأوصفة كالشدة في الرفع والرقم فالمشتر في الأولين الموافقة وفي الأخير للنسبة والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصول لأن للبحوث عنه في الأصول إنما هو للشتق بالاشتقاق الصغير . واللفظ ينقسم إلى قسمين صفة وهي مدلل على ذات مبهمة غير معينة بتعين شخصي ولا جنسي متصفة بمعين كضارب ، فإن معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين . ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون للمباشرة حقيقة اتفاقا وفي الاستقبال مجازا اتفاقا وفي الماضي التنى قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة وإليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبرهاسم من المعتزلة . احتج القائلون بالاشتراط بأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب وإذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب لأن قولنا ضارب ينقضه في العرف قولنا ليس بضارب . وأجيب بمنع أن تنفي في الحال يستلزم تنفيه مطلقا فإن الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم إلا أن يراد التنى للقيّد بالحال لأن القيد في الحال . وأجيب أيضا بأن اللازم التنى في الجملة ولا ينال الثبوت في الجملة إلا أن يقال إن الاعتبار بالمتابعة في اللغة لا في العقل واحتجوا ثانيا بأنه لو صح إطلاق المشتق إطلاقا حقيقيا باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا . وأجيب بمنع الملازمة فإنه قد يشترط المشترك بين الماضي والحال وهو كونه نبته الضرب . واحتج التالفون بإجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والأصل في الإطلاق الحقيقة . وأجيب بأنه مجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا ، ويجب عنه أن مجازيته لعدم تلبسه بالفعل لا في الحال ولا في الماضي فلا يستلزم مجازية ضارب أمس . وإحقق أن إطلاق المشتق على الماضي التنى قد انقطع حقيقة لضافته بذلك في الجملة وقد ذهب قوم إلى التفصيل فقالوا إن كان معناه يمكن البقاء اشترط بقاؤه فإذا مضى وانقطع لمجاز وإن كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون إطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون إلى الوقت ولا وجه له فإن أدلة صحة الإطلاق الحقيقي على ماضى وانقطع ظاهرة قوية .

السئلة الثانية : في الترادف . هو توالى الألفاظ للفردة الدالة على معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على معنى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالسارم وللهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالضريح والناطق . والفرق بين الأسماء المترادفة والأضداد للؤكد أن المترادفة تزيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا ، وأما للؤكد فإن الاسم التنى وقع به التأكد بعيد تقوية للؤكد أرفع توهم التنجوز أو السهو أو عدم الشمول وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الرض أو توسيع دائرة التفسير وتكثير وسائله وهو للسى عند أهل هذا الشأن بالافتتان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فإنه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجدة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك هذا دون هذا وبهذا يندفع ما قاله المانسون لوقوع الترادف في اللغة من أنه لو وقع لعري من المائدة لكفاية أحدهما فيكون الثاني من باب البت و يندفع أيضا ما قالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأتوا بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الأسد والبيت والخنطة والقمح والجالس والقعود وهذا أكبر جدا

به كذا أى وخذ الباقي وعده كذا أى كالمذكورات وانه في الاخذ والعذ إلى آخر السجدة بأن تقول وللباح إلى آخره إلا أن هذا الظاهر غير مراد إن هذه للمذكورات أفعال المتكلمين بالبنى الشامل لأقوالهم وغيرها وهي متعلق الأحكام لانفسها فانها أحد طرفي النسب التامة التي هي المراد بالأحكام هنا كما أشار إليه بقوله (أى) افقه العلم (بأن هذا التنى) كالتنية في الوضوء وهذه التنية في هذا الرضوء (واجب وأن هنا) التنى كالوتر وهذا الوتر (مندوب) لا واجب (وهكذا) أى ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولنا متها أو وخذ الباقي وعده كالمذكورات وانه في الاخذ والعذ (إلى آخر جزئيات) كل واحد من (السبعة) المذكورات كأن يقال وأن هذا التنى كمثل لحم متروك التسمية ولحم هذا للبروك التسمية مباح وإنما عطف بالواو تنبيها على أن المقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم من غير اعتبار ترتيب ذهنى أو خارجى في العلم فظهر أن في عبارته



الحكم كشوت الوجوب لثبته لكن هذا لا يناسب قوله الآتي فالواجب إلى آخره (١٩) تعين حله على ظاهره كالإختصاص

أو يحذف المضاف إلى حكم  
الواجب أي الحكم المتعلق  
بالشيء المطلوب طلبا بما  
وهو ثبوت الطلب الجازم له  
أو يحذف الحليفة أي  
الواجب من حيث إنه واجب  
أي من حيث ثبوت الواجب  
له وهكذا ولعلنا كتبنا في  
القرينة بوضوح المراد  
وبه بتفسيره بهذا الشيء  
وزيادة لفظ الجزئيات على  
أن متعلقات الأحكام هي  
جزئيات السبعة المذكورة  
لكن ينبغي أن يراد  
بالجزئيات الأعم من  
الحقيقة والإضافة كما  
أشرنا عليه ولم يهمل على ذلك  
فما سبق جوابا على ظاهر  
المتن أو لاحقا من المبادرة  
إلى الخاتمة وتحت عبارة  
الحصن الرخصة والعزيمة  
لعدم خروجها عن  
الأحكام المذكورة والعزيمة  
لا تنحصر في الواجب كما هو  
مبين في المطولات كما وقع  
للناج الغزاري في شرحه .  
واعلم أن الحليفة في قوله  
( فالواجب ) أي الشيء  
الواجب ( من حيث وصفه  
بالوجوب ) ليست لبيان  
الامتلاك كما في قوله  
الإنسان من حيث هو  
إنسان جسم ولا لتعليل كما  
في قوله التار من حيث إنها  
حرة تسخن بل للتأكيد كما  
في قوله الإنسان من حيث

وانكاره مباهة وقولهم ان ما يظن أنه من الترادف هو من اختلاف القات والصفة كالإنسان  
والبشر أو الصفات كاللغطة العقل والقلل لقره أو لمقارنه أو اختلاف الخلق السابعة كالقعود  
من القيام والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر ونصف بحث ، وهو وان أمكن تكلف مشبه  
في بعض اللوات للترادف فانه لا يمكن في أكثرها يسم هذا كل عالم بلفظ العرب فالعجب من نسبة  
اللعن من الوقوع إلى مثل طلب وإبن فارس مع توسعهما في هذا العلم .  
السألة الثالثة : في المشترك . وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا  
من حيث هما كذلك فخرج بالوضع ما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالجازم وخرج بقيد  
الحقيقة المتواطىء . فانه يناول للماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث إنها  
مشتركة في معنى واحد وقد اختلف أهل العلم في المشترك فقال قوم انه واجب الوقوع في لغة العرب  
وقال آخرون انه متنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع . احتج القائلون بالوجوب بأن الألفاظ  
متناهية والمعاني غير متناهية وللتناهي اذا وزع على غير التناهي لم الاشتراك ولا ريب في عدم  
تناهي المعاني لأن الأعداد منها وهي غير متناهية بلا خلاف . واحتجوا نائبا بأن الألفاظ العامة  
كالوجود والشيء ثابتة في لغة العرب ، وقد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود  
الشيء مخالفا لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الوجود بالاشتراك . وأجيب  
عن الدليل الأول بمنع عدم تناهي المعاني إن أريد بها المختلفة أو للتضادة وتسليمه مع منع عدم  
وفاء الألفاظ بها إن أريد بها المتألفة المتحدة في الحقيقة أو المطلقة فان الوضع للحقيقة المشتركة كاف  
في التفهم وأيضا لوسم عدم تناهي كل منهما لكان عدم تناهي ما يحتاج إلى التمييز والتفهم  
عموما وأيضا لانسلل تناهي الألفاظ لكونها مترتبة من المتناهي فان أسماء العدد غير متناهية مع  
تركبها من الألفاظ المتناهية . وأجيب عن الدليل الثاني بأننا لانسلل أن الألفاظ العامة ضرورية في  
اللفظ وان سلمنا ذلك لانسلل أن الوجود مشترك لفظي لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا وان  
سلمنا ذلك لم يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة  
العامة واحتج القائلون بالاستتباع بأن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان  
كذلك يكون منشأ المفاسد . وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يحصل التفهم التام بسماع اللفظ المشترك  
لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لأن أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا تقيا  
ولا إثباتا والأسماء المشتقة لا تبدل على تعيين الموصوفات الثبته ولم يستلزم ذلك نفيها وكونها  
غير ثابتة في اللفظ .

واحتج من قال بجواز الوقوع وإمكانه بأن المواضع تابعة لأغراض المتكلم وقد يكون للإنسان  
غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الأجمال  
بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للغفلة كقروى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله  
عند الهجرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهديني السبيل ولأنه  
ربما لا يكون للمتكلم واقفا بصحة الشيء على التبيين إلا أنه يكون واقفا بصحة وجود أحدهما  
لاحتمال غفلة بطلان اللفظ للتركيب لا يكتب ولا يكتب ولا يظهر جهله بذلك فان أية معنى  
لا يصح أنه أن يقول انه كان مرادى الثاني / وبعد هذا كله فلا يخفى أن للتركيب موجود في هذه  
اللفظة العربية لا يشكر ذلك إلا ما كثر كالتقاربه فانه مشترك بين الطهر والحض مستعمل فيهما من  
غير ترجيح وهو معنى الاشتراك ، وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع

أنه يصح يزول عن المسحة موضوع الطب أي الشيء الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب لأمع قطع النظر عن وصفه بصفة مطلقا ولإعتبار

متداخلة لا متباينة  
فمثلا الواجب والصحيح  
والحرام متصادقة على صلاته  
الظهور في المكان المنسوب  
مع اجتماع شرائطها  
والندوب والصحيح  
والحرام متصادقة في ركعتي  
الضحى في المكان المنسوب  
أو الحجام مع اجتماع  
شرائطها ولا منافاة بين  
الإجابة على الفل والماقبة  
عليه لاشتمالهما باعتباري  
تأدي الواجب وشغل حق  
التبر بغير إذنه ولا بين  
الإجابة على الترك والماقبة  
عليه لاشتمالهما باعتباري ترك  
شغل حق التبر بغير إذنه  
وترك أداء الواجب أي في  
الجهة أي في ضمن الترك  
المطلق وإلى أن تداخلها  
لا يقتض في صفحة تقسيمها  
لكفاية تباينها باعتباري  
صحة وإلى أن عدم تباينها  
بحسب الفئات لتصادقها  
لا يقتض في صفحة رسومها  
الذكورة لكفاية تمايز  
بالاعتبار إذ الفرد المشترك  
يدخل في أحد الرعيين  
أو الرسوم بالاعتبار الذي  
صار به من أفراد ذلك  
الرسوم ويخرج عنه  
بالاعتبار الذي صار به من  
أفراد الرسوم الآخر فإن  
قلت هل يصح أن يكون  
قوله من حيث وصفه

كون القرء حقيقة فهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة ورد بأن المجاز ان استغنى  
عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب وإلا فلا تساوى ، ومثل القرء العين  
فأما مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الأبيض والأسود وكذا عيسى  
مشترك بين أقبيل وأدير وكأهو واقع في أمة العرب بالاستقراء فهو أيضا واقع في الكتاب والسنة  
فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع في الكتاب فقط أو غير واقع فيها لافى اللغة .

المسألة الرابعة : اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه فذهب الشافعي  
والقاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والقاضي جعفر والشيخ حسن  
وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت إلى جوازه وذهب أبرهائم وأبو الحسن البصري  
والكسرخي إلى امتناعه . ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لأس يرجع إلى قصد ومنهم من منع منه  
لأس يرجع إلى الوضع والكلام ينتهي على بحث هو هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين أو معاني على  
البدل أن يكون موضوعا لهما أولا على الجع ؟ فقال المانعون ان العلوم بالضرورة المنارة  
بين المجموع وبين كل واحد من الأفراد لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن  
لا يراد باللفظ إلا هذا الموضع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين  
ينافي اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له وأنه غير جائز وإن قلنا ان ذلك  
اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمل لأفادة المجموع وحده أولا فادته مع إفادة أفرادها فإن  
كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا إلا لأحد مفهوماته لأن الواضع وضعه بآراء أمور ثلاثة على البدل  
وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعماله في كل مفهوماته وإن قلنا انه  
مستعمل في إفادة المجموع والأفراد على البدل فهو محال كإقدماتنا . واحتج المجوزون بأمر أحدها  
أن الصلاة من الله رحة ومن الملائكة استغفر ثم ان الله سبحانه أراد بقوله - ان الله وملائكته  
يصلون على النبي - كلاً للمعنيين ، وهذا هو المجمع بين معنى المشترك . وأجيب بأن هذه الآية ليس  
فيها استعمال الاسم المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين  
بالله وملائكته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع  
لأنه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له بأنها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام  
في غاية الركازة فلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنانيا مجازيا أما الحقيقي  
فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بإرسال الخبر إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم من  
لوازم هذا الدعاء الرحمة فالنبي قال ان الصلاة من الله الرحمة قد أراد هذا المعنى لأن الصلاة  
وضعت لرحمة . وأما المجازي فكإرادة الخبر ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام . ثم ان اختلف ذلك لأجل  
اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضا بقوله  
سبحانه - ألم تر أن الله يسجد من في السموات ومن في الأرض - الآية فإنه منسب بالسجود إلى العقلاء  
وغيرهم كالشجر والنبات منسب إلى غير العقلاء برأيه الاقيداد لوضع الجهة على الأرض ومنسب إلى  
العقلاء برأيه موضع الجهة على الأرض إذ لو كان المراد الاقيداد قال - وكثير من الناس - لأن الاقيداد شامل  
لجميع الناس . وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الاقيداد في الجميع وما ذكرنا من أن الاقيداد شامل لجميع  
الناس باطل لأن الكفار لم يتقادوا . ويمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع فلا يحكم  
باستحالة من الجمادات الامن يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات باستحالة الاشهادة من الجوارح  
والاعضاء يوم القيامة . إذ عرفت هذا لاحك عدم جواز الجمع بين معنى المشترك أو معانيه وإلزام

بالوجوب وبذلك الاعتبار  
له حقيقة ذاتية وحقيقة  
عرضية فهو بقيد الحليّة  
الذكورة صالح لكل  
نهما فانه موضوع  
اصطلاحي ولا توقف  
لعرف في أن واضحه إنما  
وضعه حقيقة معناه باعتبار

وصف الوجوب لامع قطع  
التطرعه إذ هو مع قطع  
النظر عن وصف الوجوب  
غير موضوع لتلك الحقيقة  
قطعا فالقييد بهذه الحليّة  
لا ينافي الترخيص بالذاتيات  
حتى يكون احترازا عنه  
كايتوهم ذلك من لاسرفة  
له بأمثال هذه المباحث أولم  
يصدق تأمله بل يناسبه  
ويصلح له ضرورة أن  
حقيقة الواجب القانية  
اصطلاحا ليست إلا  
للاوجب باعتبار قيد  
الوجوب لا باعتبار غير هذا  
القيد ولا مع قطع النظر  
عن التقيد مطلقا . وأما  
الثاني فإن أراد بالذات  
الحقيقة منع منه ما تنور  
أول الفرد فالتعريف لا يكون  
للأفراد حتى يمحذو عنها  
نم إن أراد بالحقيقة  
والذات هنا معروض  
الوجوب بدون موارضه  
استقام الاحتراز .  
ومعلوم أنه لا يمكن  
حمل التوهم المذكور

جوز به حجة مقبولة وقد قيل انه يجوز الجمع مجازا لاحقيقة ، وبه قال جماعة من المتأخرين ، وقيل  
يجوز إرادة الجمع لكن بمجرد قصد لامن حيث التقة وقد نسب هذا إلى الفزاري والرازي ، وقيل  
يجوز الجمع في الثاني لإثبات فيقال مثلا ما رأيت عينا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين  
النفس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندي عين وتراد هذه المعاني بهذا اللفظ ، وقيل بإرادة الجميع  
في الجمع فيقال مثلا عندي عيون ويراد تلك المعاني ، وكذا المثنى فحكم الجمع فيقال مثلا  
عندي جوتان ويراد أبيض وأسود ولا يصح إرادة المعنيين أو المعاني بلطف الفرد وهذا الخلاف إنما  
هو في المعاني التي يصح الجمع بينها وفي المعنيين الذين يصح الجمع بينهما لاق المعاني المتناقضة .

المسألة الخامسة : في الحقيقة والمجاز ، وفي هذه المسألة عشرة أبحاث

البحث الأول : في تفسير لمعنى الحقيقة والمجاز . أما الحقيقة فهي فعلية من حقي الشيء بمعنى  
ثبت والتقاء لفظ اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة وقيل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل  
وقد يكون بمعنى المفعول ، فعلى التفسير الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة ، وعلى الثاني يكون معناها  
للتبعية . وأما المجاز فهو مفعول من الجواز الذي هو التعدي كما يقال جازت هذا الموضوع : أي جاوزته  
وتعديته أو من الجواز الذي هو قسم الوجوب والامتناع وهو راجع إلى الأول لأن الثاني لا يكون  
واجبا ولأنه إنما يكون مترددا بين الوجود والعدم فكل ما ينتقل من هذا إلى هذا .

البحث الثاني : في حدهما . فقيل في حد الحقيقة إنها اللفظ المستعمل فيها وضع له فيشمل هذا  
الوضع الثوري والشرعي والعرفي والاصطلاحي وزاد جماعة في هذا الحد قييدا وهو قولهم في اصطلاح  
التخاطب لأنه إذا كان التخاطب بامتناع واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه  
وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازا مع أنه لفظ مستعمل فيها وضع له وزاد آخرون في  
هذا الحد قييدا ، فقالوا هي اللفظ المستعمل فيها وضع له أولا لأخراج مثل ما ذكر ، وقيل في حد  
الحقيقة إنها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ، وقيل في حدها إنها  
كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضح وضعا لا يصدق فيه إلى غيره . وأما المجاز فهو  
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لملاقاة مع قرينة ، وقيل هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له  
أولا على وجه يصح وزيادة قيد على وجه يصح لأخراج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء ، وقيل  
في حده أيضا أنه ما كان بصد معنى الحقيقة .

البحث الثالث : قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة الثورية والعرفية ، واختلفوا في ثبوت  
الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين  
عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكمهم لم يضعوا ذلك الاسم لتلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا  
والآخر معلوما ، وينبغي أن يعلم قبل ذلك الخلاف والأدلة من الجانبين أن الشرعية هي اللفظ  
للمستعمل فيها وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما عرفت فذهب الجمهور إلى إثباتها وذلك  
كالصلاة والزكاة والصوم والمساكنة وغير ذلك فحمل النزاع الألفاظ المتداولة شرعا  
المستعملة في غير ما وضع له في اللغة فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وأثبت المتمثلة  
أيضا مع الشرعية حقائق دينية ، فقالوا أن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى  
قسمين : الأول الأسماء التي أجريت على الأفعال وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك . والقسم  
الثاني الأسماء التي أجريت على الناعلين كالمؤمن والكافر والعاقل ونحو ذلك فجعلوا القسم الأول  
حقيقة شرعية . والقسم الثاني حقيقة دينية وإن كان الكل على السواء فإنه عرف شرعي ، وقال

على ذلك مع ما ذكره من التوجيه وبالجملة فالواجب باعتبار وصف الوجوب لمة الثابت والساقط واصطلاحا

يلمه الله تعالى ويختلف  
بحسب صفات الفعل  
والفاعلين كما هو ظاهر  
(على وجهه) تفضلا لا جوبا  
كما هو المذهب الحق وإن  
صح وصفه بالوجوب  
باعتبار الوعد وكذا فى  
جميع ما يأتى فلا منافاة  
بين خصوص أن دخول  
الجنة بالأعمال ونصوص  
أنها ليست بها فالراد من  
الأولى أنه بها تفضلا ومن  
الثانية أنه ليس بها لغاتها  
وما اقتضاه إضافة الفعل  
هنا وفيما يأتى من تعابير  
الشئ وصفه بصحيح بحسب  
النهج إذ بينهما فيه تباين  
التأثير والأثر دون الخارج  
إذ ليس فيه لإمور أى  
موجد وأثره ولا وجود  
التأثير فى الخارج أصلا ومن  
ثم كان متعلق التكليف  
الأثر لوجوده خارجا دون  
التأثير لعدمه كذلك كما  
يستفاد ذلك من عبارة  
المصنف حيث جعل  
موصوف الوجوب الشئ  
المضاف إليه الفعل فانه  
عبارة عن الأثر والفعل  
المضاف إليه هو التأثير  
فم قد يستفاد تطبيق  
الثواب بالفعل مع أن  
المسكف به أثره اللهم إلا  
أن يمتنع الاستبعاد أو  
يلاحظ أنهما واحد فى  
الخارج أو يجعل الإضافة

القاضى أبو بكر الباقلاوى وبعض المتأخرين ورجحه الرازى أنها مجازات لقوية غلبت فى المعاني  
الشريعة لكثرة دوراتها على السنة أهل الشرع . وثمرة الخلاف أنها إذا وردت فى كلام الشارع  
مجردة عن القرينة هل تحمل على المعاني الشريعة أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالاول والباقيانى ومن  
معه قالوا بالثانى قالوا أما فى كلام للشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لأنها قدما رت حقائق عرفية  
بينهم وإنما النزاع فى كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة  
ف تكون حقائق شرعية أو بطلبها فى لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات  
لذبة لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية . احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن  
الصلاة فى لسان الشارع وأهل الشرع لغات الأذكار والأركان والزكاة لأداء مال مخصوص والقيام  
لإسكاف مخصوص والحج قصد مخصوص وأن هذه المدلولات هى المتبادرة عند الأخلاق وذلك  
علامة الحقيقة يد أن كانت الصلاة فى اللغة للدعاء . والزكاة للناء . والقيام للإسكاف مطلقا والحج للقصد  
مطلقا . وأجيب عن هذا بأنها باقية فى معانيها اللغوية والزبادات شروط والشرط خارج عن  
المشروط ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصليا لم يكن داعيا كالأخرس . وأجيب أيضا بأنه لا يلزم  
من سبق للمعاني الشرعية عند الأخلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صبرورتها بالظلة حقائق عرفية  
خاصة لأهل الشرع وإن لم تكن حقائق شرعية . بوضع الشارع ورد بأنه إن أريد بكون اللفظ مجازا  
أن الشارع استعمله فى معناه المناسبة للمعنى اللغوى ثم اشتهر فأفاد بشير قرينة فذلك معنى الحقيقة  
الشرعية ثبت المدعى وإن أريد أن أهل اللغة استعملوه فى هذه المعاني وتبعهم الشارع فى ذلك  
تخلف الظاهر لقطع بأنها معان حادث ما كان أهل اللغة يعرفونها . واحتج القاضى ومن معه بأن  
إعادة هذه اللفظ لهذه المعاني لو لم تكن لقوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على  
فساد المألوم . أما الملازمة فلا ن هذه الألفاظ مذكورة فى القرآن فلم تكن لإعادتها لهذه المعاني  
عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا . وأما فساد اللازم فقلوه سبحانه . قرأنا عربيا . وقوله  
- وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه - وأجيب بأن إعادة هذه الألفاظ لهذه المعاني وإن لم تكن  
عربية لكنها فى الجملة ألفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها فى الجملة وإن كانوا يعنون بها غير  
هذه المعاني وإذا كان كذلك كانت هذه الألفاظ عربية فاللازمة ممنوعة . وأجيب أيضا بأنها لا نسلم  
أنها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لقوية جعلها الشارع حقائق شرعية لأن المجازات عربية  
وإن لم تصرح العرب بأحداهما فقد جوزوا نوعها وذلك يكفى فى نسبة المجازات بأسرها إلى لغة  
العرب وإلا لزم كونها كلها ليست بعربية واللازم بالطل فاللزم مثله ولوسلنا أن المجازات العربية  
التي صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربى فى بدوئها فيه  
لأنها قليلة جدا والاعتبار بالأغلب فإن الثور الأسود لا يمنع إطلاق اسم الأسود عليه بوجود شمات  
بعض فى جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على  
أهله عربى كما يفيد قوله فى سورة يوسف - إنا أنزلناه قرآنا عربيا - والمراد منه تلك السورة  
وأيا الحروف المذكورة فى أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والإسترق والسجبل  
فارسيان والقطاس من لغة الروم وإذا عرفت هذا فنور لك ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن  
نافعها لم يأت بشئ يصلح للاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما سمته المتزلة حقيقة دينية فانه  
من جهة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة إلى تطويل البحث فيه .

البحث الرابع : المجاز واقع فى لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف فى ذلك أبو إسحق

الواجب كذلك إذ له تعالى آية كل عاص ومغفرة كل طائع (على تركه) أي (٢٣) كف النفس عنه إذ لا تكليف

الاسفرائيني وخلافه هذا يدل بآية دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي بأعلى صوت بأن سب هذا الخلاف فريضة في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من هادى معرفة بها وقد استدلل بما هو أوهن من بيت العسكوت فقال لو كان للجواز أيضا في لغة العرب لزم الاختلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة وهذا التعليل عليل فإن تجويز خفاء القرينة أخفى من السها واستدل صاحب المصنوع لهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز ، فما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والأول باطل لأنه مع القرينة المنصورة لا يحصل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازا والثاني باطل لأن اللفظ لو أفاد معناه للجوازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقاة بالافادة بدون قرينة . وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة . ولما أن قول اللفظ المعنى لا يفيد إلا مع القرينة هو للجواز ، ولا يقال للفظ مع القرينة حقيقة فيه لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المعنى ، وعلى كل حال فهذا لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده فاقم وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من قمص النهار . قال ابن جني : أكثر اللغة مجاز ، وقد قيل إن أبا على الفارسي قائل بثل هذه اللغة التي قالها الاسفرائيني وما أظن مثل أنى على يقول ذلك فإنه إمام اللغة العربية التي لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي وكأن أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجاهل وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى إلا على من لا يفقه بين الحقيقة والمجاز ، وقدرى عن الظاهرية فيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسألتهم التي جدوا فيها جودا بإياه الانصاف وينكروه انهم ويجعده العقل ، وأما ما استدلل به لهم من أن المجاز كذب لأنه ينفي فيصدق فيه وهو باطل لأن الصادق إنما هو في الحقيقة فلا ينافي صدق إثبات المجاز وليس في القام من الخلاف ما يقتضى ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والأمر أوضح من ذلك ، وكأن أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والانكر لهذا الوقوع مباهة لا يستحق المجاباة .

البحث الخامس : انه لا بد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لها والافتقار من غير كالأسد للرجل الشجاع لا الأبقر والمراد الاشتراك في الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشابهة الكلامية كاطلاق الإنسان على الصورة المنقوشة ويندرج تحتها أيضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة تناسب لهكم نحو - فبفترهم يضاد أليم - فهذا الاتصال المعنوي . وأما الاتصال الصوري فهو إما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشابهة البديهة وهي الصحة الحقيقية أو التقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ماضى وهو الكون عليه كالتميم البالغ أو باعتبار المستقبل وهو الأول إليه كالمرقصب أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوب للصلاة والد فيا وراء الرغ والحالية والحلية كالبديهة والقدرة والبيبة والسبية والاخلاق والتقيد والوزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبديهة والشرطية والمنشروية والضدية . ومن العلاقات اخلاق المصير على القائل أو المفعول كالميم في العلم أو المعلوم ومنها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن إنها مسكرة ومنها اخلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في إطلاق اسم السب على المسبأ أربعة أنواع : القائل والصورة والفعل والغاية :

الإبسل وهو في المعنى الكف من التهيي خاصا كان كافي الواجب المعنى أو جاعلة كما في واجب الكفاية مطلقا وفي الوقت المعين له بل أو في أوله ان لم يعزم فيه على الفعل في الوقت إذ المتعدي في فروعا أنه يجب بمجرد دخول الوقت إما الفعل أو العزم عليه فيه ، وخرج بالقييد الأول ما عدا المنسوبه وبالثاني المنسوب . وعلم أن الذي عليه المتأخرون هو امتناع الخلف في الوعد لأنه فيه نقص وجوازه في الوعد لأنه فيه كرم فيجوز أن لا يعاقب المعاصي واستشكل باستزاه جواز الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع على اتفاهما وقد بينت في الأصل اختلافهم في جواب ذلك وأن الأوجه وقا شيخنا الشريف التزام الامتناع في الوعد أيضا للائزام المذكور ولا اشكال لأن كلامنا مطلق بالمشبهة وإن لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقها كغيرها بها لكن الفرق بينهما أنه تعالى لجوده ورجحه لا يشاء لإمتنعي الوعد وقد لا يشاء مقتضى الوعد بل يشاء عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل بحسب الظاهر دون الحقيقة إلا أنه لا يقع في

أى تسمية الشيء باسم قابل نحو سال الوادى وتسمية الشيء باسم صورته كقسمة القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا كقسمة القطر بالسواء والنبات بالثمن وتسمية الشيء باسم غايته كقسمة الغيب بالخبر وفي إطلاق اسم السبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه الذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد كالخاية في الأيمان والعلم وكالتوفيق ضد ما هو المحلول في محلين متقاربين كرضي الله في رضى رسوله والحلول في جزئين متقاربين كالبيت في الحرم كافي قوله - فيه مقام إبراهيم - وهذه الأنواع أربعة إلى علاقة الحالية والحالية كأن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والسببية فإذا كررناهما بمجموعة أكثر من ثلاثين علاقة وعند بعضهم من العلاقات ما لا تعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو - وأسأل القرية - يبنى أهلها وحذف المضاف إليه نحو أنا ابن جلاى أنا ابن رجل جلاى والنكرة في الإثبات إذا جعلت للعموم نحو - علمت نفس ما أحضرت - أى كل نفس والعرف باللام إذا أريد به الواحد للتركيب - ادخلوا عليهم الباب - أى بابا من أبوابها والحذف نحو - بين الله لكم أن ضلوا - أى كراهة أن تضلوا وإن زيادة كقوله تعالى - ليس كمثل شيء - ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أر بين علاقة لا كقائل بعضهم إنها لا تزيد على إحدى عشرة وقال آخر لا تزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر - واعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولعلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضا لو كان نقلا لاستغنى عن النظر في العلاقة لكفاية النقل وإلى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لدركها وتستدعى التعرض لمدفها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يفتخرون بالمجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فنى النظم والنثر ويخادعون باختراع الشيء القريب من المجازات عند وجود المصحح للتجاوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا .

البحث السادس : في قرائن المجاز . اعلم أن القرينة إما خارجة عن التكلم والكلام أى لا تكون معنى في التكلم وصفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في التكلم أو تكون من جنس الكلام وهذه القرينة التى تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بأن يكون فى كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عينه أو شئ منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه كالقول كل مملوك لى حر فانه لا يقع على المكاتب مع أنه عبيد ما بقى عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الأفراد . أما القرينة التى تكون لمعنى في التكلم فكقوله سبحانه - واستغفر من استطعت منهم - الآية فانه سبحانه لا يأمر بالمسبة . وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله - لمن شاء فليؤمن - فان سياق الكلام وهو قوله - إنا أعزمتنا - يخرج من أن يكون لتخيير ونحو قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا فان هذا لا يكون توكيلا لأن قوله ان كنت رجلا يخرج من ذلك فتحصرت القرينة في هذه الأقسام . ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع .

ذلك فانه من الغنائس فلم أنه قد يقع المفعول تارك الواجب سواء أفتنا جواز الخلف في الوعيد أم لا فن هناورد أن هذا التعريف غير جامع لخروج الواجب المفعول تركه (د) أوجب الشارح عنه بوجهين الأول أنه (يكفى في صدق القاب) وتحققه على تركه (وجوده لوحد) مثلا (من الصاة) بتركه عليه (مع المفعول عن غيره) منهم ولا ينافى ذلك أن قوله تركه مفرد مضاف لمعرفة وهو من صيغ العموم لجواز حمل اضافته على الجنس أو العهد الذى بصطلح المعاني لأن الاضافة تنقسم اقسام اللام ووجوده لوحد كذلك لا يتخلف اذ لابد من تعذيب بعض الصاة وعلى هذا ينبغي أن يكون نائب فاعل يضاف الظرف بعده لاضمير التارك لأن المتبادر منه كل تارك فبناي هذا الجواب ويمكن أن يقال انما يت هذا الجواب ان ثبت أنه لابد من تعذيب بعض الصاة على كل واجب سواء كان المنع على كل واحد وهو المنع على الباقي أولا وهذا غير معلوم فان قلت بل هو معلوم في حق الكفار . قلت قد يمنع ذلك لجواز المفعول مع اعداء الكفر من ذنوبهم أو بضه (و) الثاني أنه

العقاب) أى استحقاقه أو أراد بالترتيب الاستحقاق (على تركه) بأن ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب (ك) أى حال كون هذا المعنى المراد عما لا يخفى ما (غير به غيره) أو حال كون هذا اللفظ الذى أراد معناه عما لا يلفظ الذى عبر به غيره أى غير المصنف (فلا ينافي) قوله ويقاب على تركه بهذا المعنى (الضو) أى عدم المؤاخذه بالنسب رأسا وإن فرق بعضهم بين الضو والنفران بأن الضو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معها أو أما النفران فلا يكون مع عقوبة وإنما جعل هذا الجواب جائزا مرجوحا بالنسبة للأول أزيد غفالة الظاهر فيه فإن فيه إخراج اللفظ عن معناه للتبادر منه رأسا وإنما خصص الإيراد بحجاب العقاب لأن الشواهد لا يتخالف بخلاف العقاب لجواز تخلف الوعيد دون الوعد كالتقدم ولا ينافي ذلك أن التواب قد يسقط لتصور ياء وغصب لمكان العبادة على ما فيه لأن الكلام بالظن إليهما في قسمهما (والندوب) لفة المدعو إليه وأصله للندوب إليه ثم توسع

البحث السابع : في الأمور التي يعرف بها المجاز وتجزئتها عن الحقيقة . اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنسب أو الاستدلال أما بالنسب فمن وجهين الأول أن يقول الواقع هذا حقيقة وذلك مجاز الثاني أن يذكر الواقع حد كل واحد منهما . بأن يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذلك مستعمل في غير ما وضع له . ويقوم مقام الحد كخاصة كل واحد منهما . وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة : الأول أن يسبق للنسب إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه فإن كان لا ينهض منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز . واعترض على هذا بالمشرك المستعمل في معنیه أو معانيه فإنه لا يقبل أحدهما أو أحدهما ولا القرينة للعينة للمراد مع أنه حقيقة . وأجيب بأنها يقبل أحدهما عند من قال يجوز حمل المشترك على جميع معانيه ويقبل أحدهما لا يبينه عند من منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حيث تدل على المشترك المستعمل في المعين . إذ يقبل أحد غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه إنما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا يبينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه . وأما إذا علم أن المراد أحدهما يبينه إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعلمه فذلك كافى في كون التبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا . الثاني صحة أن المعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر . واعترض بأن العلم بعدم صحة المعنى موقوف على العلم بكونه حقيقة فثبت كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة المعنى موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فثبت كونه مجازا به دور . وأجيب بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كافى فيعلم أنه مجاز فيه . وللزم الاشتراك أيضا إذ اعلم معنى اللفظ الحقيقي والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحته نفي المعنى الحقيقي أن المراد هو المعنى المجازى . وبعدم صحت أن المراد هو المعنى الحقيقي . الثالث عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجاوز بالخطبة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع . واعترض بأن عدم الاطراد قد يوجد في الحقيقة كالسخي والفاضل فانها لا يطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه السكالم فيه سبحانه وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاجة مما يوجد معنى الاستقرار فيه كالنمل . وأجيب عنه بأن الأمانة عدم الاطراد لا مانع لئلا أوشرا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الأمثلة فإن الشرع منع من إطلاق السخي والفاضل على الله سبحانه واللفظ منعت من إطلاق القارورة على غير الزجاجة وقد ذكرنا غير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أنها إذا علفت الكلمة بما يستحيل تطبيقها به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم أنها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى ثم يتركوا استعماله إلا في بعض معانيه المجازية ثم استعماله بعد ذلك في غير ذلك الشيء . فاما نعلم كونه من المجاز العرفي مثل استعمال لفظ الذبابة في الحال ومنها امتناع الاشتقاق فإنه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها أن المعنى الحقيقي إذا كان متعلقا بالغير فإنه إذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء . كان مجازا وذلك كالقدرة إذا أريد بها الصفة كانت متعلقة بالقدور وإذا أطلقت على البات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون الإطلاق على أحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو . ومكروا ومكرأه . ولا يقال مكروا الله ابتداء . ومنها أن لا يستعمل إلا مقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كمنار الحرب وجناح النمل .

يقع التأنيب (على فعله)  
تفضيلا (ولا يعاقب)  
أى لا يقع عقاب في  
الآخرة (على تركه) من  
حيث أنه تركه وإن عوقب  
عليه من جهة أخرى  
كأن تركه نهائيا بالدين  
أى على كل شئ منه  
مطلقا (والمباح) لغة للوسع  
فيه واسطلاحا ما يأتى  
والتيقيد بقوله (من حيث  
وصفه بالإباحة) لما تقدم  
في الواجب (ما) أى شئ  
بالمضى للتقدم (لالتأنيب  
على فعله) (لا على تركه  
ولا يعاقب) في الآخرة  
(على تركه) (لا على فعله)  
فخرج بقول المصنف  
ما لا يتأنيب على فعله الواجب  
وللدوب وبقول الشارح  
وتركه الحرام والمكروه  
أو بقوله وصفه بالحرام ولولا  
ذلك صحت تعريف  
المصنف بهما فلا يكون  
مانعا ، لكن القول  
الأول كاف في إخراجهما  
كما أشرنا إليه فيكون الثاني  
كقول المصنف ولا يعاقب  
على تركه غير محتاج إليه  
لكن ذكر ليان الواقع  
ولقد تم ثبوت مانع  
عن مقابلة له لو سكت عنه  
بقريضة المقابلة ولعل  
القرينة على ما زاده الشارح  
لاخراجها المقابلة بقية  
الأقسام إذ يدل على ما ياتى  
هذا القسم لها وإن كان

البحث الثامن : في أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لغرضه  
من حدك واحد منهما ، إذا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضعه ، والمجاز هو اللفظ المستعمل في  
غير ما وضع له ، وقد انفقوا على أن الحقيقة لاستلزام المجاز لأن اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا  
يستعمل في غيره ، وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب ، واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل  
يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما وضع له أصلا . فقال جماعة أن المجاز  
يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم خلا الوضع عن الفائدة وكان عينا وهو محال  
أما للضرورة فلأن ما يستلزم لا يفيد فائدة وقائدة الوضع انما هي إعادة المعاني للركبة ، وإذا لم يستعمل  
لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر . وأجيب بمنع المحصر فائدة في إعادة المعاني  
للركبة فإن صحة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه لو استلزم المجاز  
الحقيقة لكانت لغو شات لمة الابل أى ابيض الفسف ، وقالت الحرب على ساق أى اشتدت  
حقيقة واللازم منف . وأجيب عن هذا بجوابين جدي وتحقيقي أما الجدل فيأن الالتزام مشترك لأن  
نفس الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه الركبات موضوعة للمضى متحقق وليس كذلك  
وأما التحقيق فباختيار أنه لا مجاز في المركب بل في الفردات ولما وضع واستعمل ولا مجاز في التركيب  
حتى يلزم أن يكون له معنى ومن اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد ومركب ويسمى عقليا وحقيقة  
عقلية لكونهما في الاسناد سواء كان طرفاه حقيقتين نحو سرتى رؤيتك أو مجازين نحو أحياني  
استحالي بطلتك أو مختلطين فإن اتجه في عدم الالتزام أيضا فذاك والأفله أن يجيب بأن مجازات  
الأطراف لا تدخل لها فيه ولما حقائق ومجاز الاسناد ليس لفظا حتى يطلب لينة حقيقة ووضع  
بل له معنى حقيقة ينبر هذا اللفظ واجتماع المجازات لا يستلزم اجتماع حقائقها ومن قال بآيات المجاز  
المركب في الاستعارة التخييلية نحو طارت به العقاب وأراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فلا بد أن يقول  
بعدم الالتزام ومن نفي المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التسمية وذلك لأن  
صرف العرب أن يعتبروا القابل فاء لا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الاسناد إلى القابل  
الحقيقي كما في أنبت الله وخلق الله فكذلك سرتى رؤيتك لأنها قابلة لأحداث القرح ونحوها من  
الصور الاسنادية . وأشف ما استدلوا به قولهم أن الرحمن مجاز في البارئ سبحانه لأنه معناه ذو الرحمة  
ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لا وجوده ولم يستعمل في غيره تعالى . وأجيب بأن العرب قد استعملته  
في المعنى الحقيقي فقولوا لمصلحة رحان الحماية ورد بأنهم لم يريدوا بهذا الإطلاق أن مصلحة رقيق  
القلب حتى يرد القرض به . وما يستدل به الثاني أن أفعال المدح والتم هي أفعال ماضية ولادلالة  
لها على الزمان الماضي فكانت مجازات لاحقاق لها .

البحث التاسع : في اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجع المجاز على  
المشترك أو المشترك على المجاز فرجع قوم الأول ورجع آخرون الثاني . استدل الأولون بأن المجاز  
أكثر من الاشتراك في لغة العرب فرجع الأكثر على الأقل وقال ابن جني أكثر اللغة مجاز  
وبأن المجاز معمول به مطلقا فلا قرينة حقيقة ومعها مجاز والمشارك بلا قرينة مهمل والإعمال أولى  
من الأعمال وبأن المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني والبيان وبأنه أوجز كما في  
الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكرنا غيرها من القواعد التي لا تدخل لها في المقام وذكرنا للمشارك  
مفسد منها أخذه بالقيم عند خفاء القرينة عن ضمن لا يجوز له على معنييه أو معانيه بخلاف المجاز فإنه عند  
خفاء القرينة يعمل على الحقيقة ومنها تأديته إلى مسبب من قريض أو ضد كالقوله إذا طأني مراد بالحيض



فمنهم من الظهور بالعكس ومنها احتياجه الى قرينين احدهما تعينه للتعني والآخرى تعينه للتعني الآخر بخلاف المجاز فانه تكفي فيه قرينة واحدة . واحتج الآخرون بأن للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك فمن القوائد أن المشترك مطرد فلا يضطر بخلاف المجاز فقد لا يطرد كما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالتحيين فيفسد الكلام نحو اقرأ للراء بمعنى حانت وطهرت والمجاز لا يشتق منه وإن صلح له حال كونه حقيقة . ومنها صحة التجوز باعتبار معنى المشترك فكثر بذلك القوائد . وأما مفاسد المجاز التي لا توجد في المشترك فمنا احتياجه إلى الوضعين الشخصي والنوعي والشخصي باعتبار معناه الأصلي والفرعي للعلاقة والمشارك يكفي فيه الوضع الشخصي ولا يحتاج إلى النوعي لعدم احتياجه إلى العلاقة ، ومنها أن المجاز يخالف للظاهر فإن الظاهر المعنى الحقيقي لا المجازي يخالف المشترك فانه ليس ظاهرا في بعض معانيه دون بعض حتى يلزم براءة أحدها مخالفة للظاهر ، ومنها أن المجاز قد يؤدي إلى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على المعنى الحقيقي بخلاف للمشاركة فإن معانيه كلها حقيقية . وقد أجيب عن هذه القوائد والنقائض التي ذكرها الأولون والآخرون ولحق أن الحل على المجاز أولى من الحل على الاشتراك لنسبة المجاز بلا خلاف والحصل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين . واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لا يخص التعارض بين المشترك والمجاز فإن الغلط في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه . أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالرفع أو النسخ ، وثالثها احتمال المجاز ، ورابعها احتمال الاضمار ، وخامسها احتمال التخصيص ووجه كون هذه الوجوه تؤثر خلا في فهم مراد المتكلم أنه إذا اتفق احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد وإذا اتفق احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ماوضع له . وإذا اتفق احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم . والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لأنه يقع بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص ، فذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقل إن النقل أولى لأنه يكون اللفظ عند النقل حقيقة واحدة مفردة في جميع الأوقات والمشارك ، مشترك في الأوقات كلها ، وقيل الاشتراك أولى لأنه لا يقتضي فسح وضع سابق والنقل يقتضيه ، وأيضا لم ينكر وقوع المشترك في لغة العرب أحد من أهل العلم وأنكر النقل كثر منهم وأيضا قد لا يعرف النقل فيحمل السامع ما سمع من اللفظ على المعنى الأصلي فيقع الغلط وأيضا المشترك أكثر وجودا من المتقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهي أقوى مما استدلبه من رجح النقل . وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه في صدر هذا البحث .

وأما التعارض بين الاشتراك والاضمار فقل إن الاضمار أولى لأن الاجمال الحاصل بسبب الاضمار يخص بعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان إخلاؤه بالنهم أكثر من إخلال الاضمار به ، وقيل إن الاشتراك أولى لأن الاضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس الضمير والمشارك يقتصر إلى قرينتين كما سبق فكان الاضمار أكثر إخلالا بالنهم ، وأجيب بأن الاضمار وإن اقتصر إلى تلك القرائن الثلاث فذلك في صورة واحدة بخلاف المشترك فانه يقتصر إلى القريتين في صور متعددة ، فكان أكثر إخلالا بالفهم على أن الاضمار من باب الإيجاز وهومن محسنات الكلام وأما التعارض بين الاشتراك والتخصيص فقل التخصيص أولى لأن التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك . وأما التعارض بين النقل والمجاز فقل المجاز أولى لأن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك

ففي كل منهما عن كل من الفعل والترك على طريقين محمول السلب فقال (أى) المباح (ملا يتفق بكل من فعله وتركه له) ولا عقاب

متعذر أو متعسر والمجاز يحتاج إلى قرينة مأمنة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر ، وأيضاً المجاز أكثر من التقليل والحل على الأقل أكثر مقدم وأيضاً في المجاز ما قدما من الفوائد وليس شيء من ذلك في المحقول . وأما التعارض بين القتل والتخصيص فبقل التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على القتل ، وأما التعارض بين المجاز والاضمار ، فبقل هما سواء ، وقبل المجاز أولى لأن الاضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن كما تقدم ، وأما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لأن السامع إذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حل اللفظ على عموميه فيحصل مراد للتسليم ، وأما في المجاز فالسامع إذا لم يجد قرينة لوجه على الحقيقة فلا يحصل مراد للتسليم ، وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز هو الاضمار سواء وهو أولى من الاضمار .

البحث العاشر في الجمع بين الحقيقة والمجاز : ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي مطلقاً إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كأفضل أمراً وتهديداً فإن الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يستعملان معاً ، وقال الغزالي وأبو الحسين : إنه يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغة إلا في غير المفرد كالنبي والمجموع فصح استعماله فيهما لغة لتضمنه التعدد كقولهم القلم أحد الأسانين ويرجع هذا التفسير إلى الماهم وهو قوي لأنه قد وجد مقتضى وفقد المانع فلا يمنع عقلاً إرادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالتعدد . واحتج المانعون مطلقاً بأن المعنى المجازي يستلزم ما عاين المعنى الحقيقي وهو قرينة عدم إرادته فيستعمل اجتماعهما . وأجيب بأن ذلك الاستلزام إنما هو عند عدم قصد التعميم ، أما مع فلا . واحتجوا ثانياً بأنه كما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ملكاً وعارية في وقت واحد كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازاً . وأجيب بأن الثوب ظرف حقيق للملك والعارية واللفظ ليس بظرف حقيق للمعنى . والحق امتناع الجمع بينهما لتباين المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره في التباين عند الإطلاق وهذا بمجرد منع من إرادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي ولا يقال إن اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازاً لهما لأن المفروض أن كل واحد منهما متعلق بالحكم لا بجموعهما ولا خلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحت المعنى الحقيقي وهو الذي يسمونه عموم المجاز ، واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ في معنياه أو معانيه المجازية فنسب المحققون إلى منعه وهو الحق لأن قرينة كل مجاز تنافي إرادة غيره من المجازات وإلى هنا انتهى الكلام في المبادئ ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف التي ربما يحتاج إليها الأصولي وأنت خير بأنها مدونة في فن مستقل مبنية بناً تاماً وذلك كالتخالف في الواو هل هي لطلق الجمع أو لتقريب فنسب إلى الأول جمهور النحاة والأصوليين والفقهاء . قال أبو علي الفارسي : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق ، وقال الفراء وتط وأبو عبيد إنها للترتيب ، وروى هذا عن الناضي والمؤيد بالله وأبو طالب . احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيها يمتنع الترتيب فيه كقولهم قاتل زيد وعمرو ولوقيل قاتل زيد فعمر أو قاتل زيد ثم عمرو لم يصح والأصل الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وأيضاً لو اتضحت الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمراً بعده وأرايت

أى الحرام وفي السباح  
الخطر الحجر وهو خلاف  
الاباحة والمنظور المحرم  
انتهى وأما قيد قوله (من)  
حيث وصفه بالخطر أى  
الحرمة) لما تقدم في  
الواجب (ما) أى شيء  
بالمعنى للتقدم (يثاب) أى  
يقع الثواب فضلاً (على)  
تركه امتثالاً بأن كف  
نفسه عنه لداعي تهوى  
الشرع وانما قيد بما احتار  
عن تركه لحو خوف من  
مخلوق أو نحو حياة منه  
أو حرج عنه فلا يثاب عليه  
وكذا بلا قيد شيء مطلقاً  
كما صرح به كلام الشارح  
الغزالي (و يعاقب) أى  
يقع العقاب في الآخرة عدلاً  
(على فعله) بغير هدر  
وخرج باليد الأول ما عدا  
للكروم والثاني المكروه  
وأورد على هذا التعريف  
أن العفو جاز واقع فيخرج  
عن التعريف الحرام المعفو  
من فعله فلا يكون جامعاً  
(و) أجب الشارح  
بجوابين أحدهما أنه  
(يكفى) صدق (العقاب)  
وتحققه على فعله (وجوده)  
لواحد) مثلاً (من العصاة)  
بفعله (مع العفو عن غيره)  
منهم ولا ينافيه أن الفعل  
مفرد مضاف لتعريفه لما  
تقدم في نظيره ووجوده

العقاب ( أى استحقاقه )  
 أو أراد بالترتيب الاستحقاق  
 (على فعله) بأن يتنقض  
 فعله سببا للعقاب ( كما )  
 أى حال كون هذا المعنى  
 المراد مماثلة لمعنى ما (عبر  
 به) أوحالة كون هذا  
 اللفظ الذى أراد معناه  
 مماثلا للفظ الذى عبر به  
 (غيره) أى غير المصنف  
 ( فلا ينافى ) حينئذ بقوله  
 ويعائب على فعله (الغوى)  
 عن قاعده ( والمكروه )  
 قال فى الصحاح كرهت  
 الشيء أكرهه كراهية  
 وكراهية فهو شيء كره به  
 ومكروه له وإنما قيد  
 بقوله ( من حيث وصفه  
 بالكراهية ) لما تقدم فى  
 الواجب ( ما ) أى شيء  
 بالمعنى المتقدم ( يشاب )  
 أى يقع الثواب تفضلا  
 (على تركه) وقيد بقوله  
 (استثالا) لما تقدم فى  
 الحرام (ولا يعاقب) أى  
 لا يقع العقاب فى الآخرة  
 (على فعله) فخرج بالقيد  
 الأول ما عدا الحرام وبالتالى  
 الحرام وشملت العبارة  
 ما كان طلب تركه نهى  
 مخصوص وما كان نهى  
 غير مخصوص كالنهى  
 عن ترك المنسوبات  
 للسفاد من أوامرهما وهو

زيدا وعمرا قبله لأن قولك بعده يكون تكرارا لما تنفذه الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضا  
 لمعنى الترتيب ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع  
 ولا يستلزم ذلك امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى - ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة -  
 فى سورة البقرة ، وقال فى سورة الأعراف - وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا - وقوله - واسجدى  
 واركعى مع الراكعين - مع أن الركوع مقدم على السجود وقوله - فتحرر رقبة مؤمنة ودية مسلمة  
 الى أهله - وقوله - أو تقطع أيديهم وأرجلهم - وقوله - والسارق والسارقة - و - الزانية والزاني -  
 وليست فى شيء من هذه اللواضع للترتيب وهكذا فى غيرها مما يكثر تعداده ، وعلى كل حال فأهل  
 اللغة العربية لا يهتمون من قول من قال اشتر الطعام والإدام أو اشتر الإدام والطعام الترتيب أصلا  
 وأيضا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضى الله عنهم من قوله سبحانه - إن الصفا وللروة من  
 شعائر الله - أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
 عن ذلك ولكنهم سأله فقال ابدؤا بما بدأ الله به - واحتج القائلون بالترتيب بما صحت خطيبا  
 قال فى خطبته من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى ، فقال له رسول الله  
 صلى الله عليه وآله وسلم بنس خطيب تقوم أنت قل ومن يعصى الله ورسوله ولو كان الواو لمطلق  
 الجمع لما اختلف الحال بين ماعلمه الرسول وبين ما قاله - وأجيب عن هذا بأنه إنما أمره صلى الله  
 عليه وآله وسلم بذلك لأنه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله فأمره بعدم الجمع بينهما فى  
 ضمير واحد تعظيما لله سبحانه - والحاصل أنه لم يأت القائلون بإعادة الواو للترتيب بشيء يصلح  
 للاستدلال به ويستدعى الجواب عنه ، وكان الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية فالله  
 لتعقيب بأجمع أهل اللغة وإذا وردت لغير تعقيب فذلك لميل آخر مقترن معناه بمعناها ، وكذلك  
 فى اللزوم إما محققة أو مقدره ، وكذلك من تردد لمان ، وكذلك الباء لها معان مبنية فى علم  
 الاعراب فلا حاجة لنا الى التطويل بهذه الحروف التى لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثرة فائدة فان معرفة  
 ذلك قد عرفت من ذلك العلم ، ولنشرع الآن بحول الله وإمداده وهدايته وتيسيره فى المقاصد فنقول .

### المقصد الأول : فى الكتاب المميز

وفيه أربعة فصول

#### الفصل الأول

فما يتعلق بتعريفه

اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب فى عرف أهل الشرع على القرآن ،  
 والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العلم على المجموع المعين من كلام الله سبحانه  
 للقرء باللسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ، ولما جعل تفسيرا له فهذا  
 تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التحريف اللفظى الذى يكون بمرادف أشهر ، وأما حد الكتاب  
 اصطلاحا فهو الكلام المنزّل على الرسول المكتوب فى المصاحف المتقول التناظرا متواترا فخرج بقوله  
 المنزّل على الرسول المكتوب فى المصاحف سائر الكتب والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية

أصل الاصطلاح الأصولى وإن خالف بعض متأخري الفقهاء ومنهم المصنف خصوصا المكروه بالأول وسماوا الثانى

تقدم في الواجب ( ما )  
 أى شئ . بالمعنى المتقدم  
 ( يتعلق بالنفوذ ) بالصحة  
 بأن يوصف بالنفوذ  
 ويسمى اصطلاحاً أن يقال  
 إنه نافذ مثلاً ( يستدبه )  
 بأن يوصف بالاعتداد  
 ويسمى اصطلاحاً أن يقال  
 إنه معتد به وصحة وصفه  
 بما ذكر إنما تتحقق  
 ( بأن ) أى بسبب أن  
 ( استجمع ما يعتبر فيه  
 شرعاً ) متعلقان يعتبر  
 ( عقد كان ) ذلك الشئ  
 كالبيع والنكاح ( أو عبادة )  
 كالصلاة والصوم واستجماع  
 ما يعتبر فيه شرعاً يتضمن  
 كون ذلك الاستجماع  
 في العبادة بحسب اعتقاد  
 الفاعل وفى الماسة  
 بحسب الواقع لأن الكون  
 بحسب الاعتقاد في الأول  
 وبحسب الواقع في الثاني  
 من المصبرات شرعاً  
 فدخل في الصحيح صلاة  
 من اعتقد أنه مطهر  
 فبان محمداً ويصح مال  
 موثره طائفاً حياته فبان  
 ميتاً ولزم القضاء لا ينافي  
 ذلك ولا يخفى أن استجماع  
 ما ذكر لا يتوقف على  
 انتقال الملك إلى المشتري  
 والمتهب في نحو البيع والمبة  
 بل يصدق مع انتقاله  
 كافى شرط الخيار للبائع  
 وحده في البيع وكأقبل القبض في الهبة فتشقى الصحة بدون الملك وهو كذلك

وغيرها وخرج بقوله المنقول البنا نقلاً منواترا القراءات الشاذة وقد أورد على هذا الحد أن فيه دوراً  
 لأنه عرف الكتاب بالمتكوب في المصاحف وذلك لأنه إذا قيل ما المصحف فلا بد أن يقال هو  
 الذى كتب فيه القرآن . وأجيب بأن المصحف معام في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذى  
 كتب فيه القرآن ، وقيل فى حده هو اللفظ العربى للزحل للتدبر والتذكر للتواتر فاللفظ جنس  
 يعم الكتب السجاية وغيرها والعربى يخرج غير العربى من الكتب السجاية وغيرها والمنزل يخرج  
 ما ليس بمنزل من العربى وقوله للتدبر والتذكر كرازة التوضيح وليس من ضروريات هذا التبريد  
 والتدبر التفهم لما يقع ظاهره من التأويلات الصحيحة والمائى للسنبطة والتذكر الانباط بقصصه  
 وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة والأحاديث القدسية وقيل فى حده هو  
 الكلام المنزل للايجاز بسورة منه ، فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى نزل للايجاز ككثير الكتب  
 السجاية والسنة والمراد بالايجاز ارتقاؤه فى البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر ولهذا مجزوا عن  
 معارضته عند تعديدهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أولها وآخرها تقريباً واعترض على هذا  
 الحد بأن الاجاز ليس لازماً ما بينا والا لم يقع فيه ريب وبأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن  
 وأجيب بأن الزوم بين وقت التعريف لسبق العلم بالايجاز وبأن السورة اسم للطائفة المترجمة من  
 الكلام المنزل قرأنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل وقال جماعة فى حده هو ما نقل البنا بين دفتى  
 للمصحف راترا ، وقال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا  
 بلا شبهة فالقرآن تعريف لمعنى لا لكتاب والباقي رسمى ويعترض عليه بمثل ما سبق ويحاج عن  
 الاعتراض بمسار وقيل هو كلام الله العربى الثابت فى اللوح المحفوظ لا للزوال واعترض عليه بأن  
 الأحاديث القدسية والقراءات الشاذة بل وجميع الأشياء ثابتة فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى -  
 ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين - وأجيب بنعم صكونها أثبتت فى اللوح لا للزوال .  
 والأولى أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد للتواتر ، وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر  
 الحدود فتدبر .

## الفصل الثانى

اختلف فى المنقول أحادها هل هو قرآن أم لا فقول ليس بقرآن لأن القرآن ما تنوثر السواعى  
 على نقله لكونه كلام الرب سبحانه وكونه مشتملاً على الأحكام الشرعية وكونه معجزاً وما  
 كان كذلك فلا بد أن يتواتر فلم يتواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الأصول التواتر وقد  
 ادعى تواتر كل واحدة من القراءات السبع روى قراءة أبى عمرو ونافع وعاصم وحجة والكسائى  
 وابن كثير وابن عامر دون غيرها وادعى أيضاً تواتر القراءات العشر روى هذه مع قراءة يعقوب وأبى  
 جعفر وخلف وليس على ذلك إثارة من علم فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلاً أحادياً  
 كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على أن  
 فى هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلاً  
 عن العشر وإنما هو قول قلة بعض أهل الأصول وأهل الفن آخر بعضهم . والحاصل أن ما اشتمل  
 عليه للمصحف الشريف وافترق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فإن احتمل  
 رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابى وللمعنى العربى فهى قرآن

والنقد بقوله (من حيث وصفه بالبطلان) لما تقدم في الواجب (ما) أى شيء بالمعنى المتقدم (لا يخلو) به النفوذ ولا يستد به) بأن لا يصح وصفه بالنفوذ ولا بالاعتداد ولا أن يقال اصطلاحا إنه نافذ أو معتد به مثلا وعدم صحة وصفه بذلك يتحقق (بأن) أى بسبب إن (لم) يجمع ما يستبر فيه شرعا عقدا كان ذلك المعنى كالبيع والنكاح (أو عبادة كالصلاة والصوم والنقد يوسف) اصطلاحا (بالنفوذ والاعتداد) أى بكل منهما يقال مثلا هذا عقد نافذ ومعتد به (والعبادة توصف بالاعتداد فقط) أى لا بالنفوذ أيضا يقال هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا (اصطلاحا) أى بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بعضهم وقضيت صحة وصف العبادة بالنفوذ أيضا نفذ لكن ما ذكره في القاموس من معاني النفوذ لا يظهر وصف العبادة به إلا بتكليف فليتأمل وضم النفوذ إلى الاعتداد مع الاستثناء

كلها وإن احتمل بعضها دون بعض فإن صح اسناد ما لم يحتمله وكانت موافقة للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشاذة ولها حكم أخبار الآحاد في الدلالة على مدلولها وسواء كانت من القرآن أو من غيرها . وأما ما يصرح اسناده بما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن ولا منزل منزلة أخبار الآحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيهه منزلة أخبار الآحاد فلعدم صحة إسناده وإن وافق المعنى العربي والوجه الاعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صح أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأتني جبريل على حرف فلم أنزل أسطره حتى أقرأتني على سبعة أحرف ، والمراد بالأحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت إلى سبع لغات اختلفت في قليل من الألفاظ واختلفت في غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي والاعرابي وهذه المسئلة محتاجة إلى بسط تتضح به حقيقة ما ذكرنا وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع إليه ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في السمة وكذلك ما وقع من الاختلاف فيما بين أهل العلم هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل - ورتين أو ليست بآية ولا هي من القرآن وأما البحث في ذلك وبالغ بعضهم جعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها في مسائل أصول الدين والمعنى أنها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصحف وذلك هو الركن الأعظم في اثبات القرآنية للقرآن ، ثم الإجماع على ثبوتها خطأ في المصحف في أوائل السور ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآنا فمن القراء وغيرهم وبهذا الإجماع حصل الركن الثاني وهو النقل مع كونه نقلًا إجماعيا بين جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر . إذا تقرر ذلك هذا علمت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحاجة . وأما ما وقع من الخلاف في كونها قرآنا في الصلاة أو لا تقرأ على القول بكونها قرآنا هل يسرها مطلقا أو تكون على صفة ما يقرأ بعدها من الأسرار في السرية والجهر في الجهرية فلا يخفى أن هذا خارج عن محل النزاع ، وقد اختلفت الأحاديث في ذلك اختلافا كثيرا وقد بسطنا القول في ذلك في رسالة مستقلة وذكرنا في شرح للنتقي ما إذا رجعت إليه لم نحتاج إلى غيره .

### الفصل الثالث

#### في الحكم والمقتضى من القرآن

اعلم أنه لا اختلاف في وقوع التوعين فيه لقوله سبحانه - منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر مشبهات - واختلفت في تعريفهما ف قيل الحكم ما له دلالة واضحة والمقتضى ما له دلالة غير واضحة فيدخل في المشابهة المجهل والمشتك ، وقيل في الحكم هو متضح المعنى وفي المقتضى هو غير المتضح المعنى وهو كالأول ويندرج في المقتضى ما تقدم . والفرق بينهما أنه جعل في الترتيب الأول الاتضح وعدمه للدلالة ، وفي الثاني لنفس المعنى وقيل في الحكم هو ما استقام نظمه للأفادة والمقتضى ما اختلف نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتغاله على ما لا يفيد شيئا ولا يفهمه معنى هكذا قال الأمدى ومن تابعه واعترض عليه بأن القول باختلاف نظم القرآن عما لا يصدر عن المسلم فينبغي أن يقال في حده هو ما استقام نظمه

و يستدعيهما الحصول البتة  
في الملع والعق بالأداء في  
الكتابة لجواز أن يلزم  
أن الفاسد في الملع هو  
لاهو وأن العتق بالأداء  
في الكتابة باعتبار ما تضمنته  
من التعليل التي لا فساد  
فيه لا باعتبار نفسها  
(والفتنة) حال كونه  
مستعلا (بالمعنى) أى في  
المعنى (المصطلح عليه) وفي  
نسخة بالمعنى الشرعى وهو  
كما تقدم معرفة الأحكام  
الشرعية التي طريقها  
الاجتهاد (أخص) أى من  
حيث معناه المذكور  
خصوصا مطلقا (من العلم)  
الآتى ترميزه بمعرفة السامع  
على ما هو عليه فقوله  
بالمعنى حال اما من الفتنة  
على قول سيبويه وامام  
ضميره فى أخص وعلم أن  
المراد بالفتنة لفظه مع  
التجوز في نسبة الأخص  
إلى ضميره ويجوز أن  
قدر المضاف اليه أى معنى  
الفتنة فينتج التجوز  
المذكور وأن يراد به المعنى  
وبالباء فى بالمعنى للالابة  
وفيه حرازة لاقتضائه  
مفارقة ذلك المعنى للمعنى  
للمصطلح مع أنه هو إلا  
أن يراد به المعنى الأعم  
وهو مطلق ما يسمى فقها  
لفظة واصطلاحا والمطلق  
بناير المعنى المصطلح

لا لا فائدة بل للابتلاء ، وقيل المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل والمشابه  
ما استأثر الله بملعه ، وقيل المحكم ما لا يحتفل من التأويل إلا وجه واحد وللمشابه ما احتدل أوجها ،  
وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمشاو والأمثال ، وقيل المحكم النسخ  
والمشاو للنسخ ، وقيل المحكم هو معقول للمعنى والمشاو هو غير معقول للمعنى ، وقيل غير ذلك .  
وحكم المحكم وجوب العمل به ، وأما المشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل  
به لقوله سبحانه - فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء  
تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون أئنا به - والوقف على قوله لا الله متعين  
ويكون قوله سبحانه - والراسخون فى العلم - مبتدأ وخبره يقولون - أئنا به - ولا يصح القول بأن  
الوقف على قوله - والراسخون فى العلم - لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون أئنا به حالية  
ولامعنى لتقيد علمهم به بهذه الحلة الخاصة وهي حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام  
على هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع إليه فإن فيه ما يشرح خاطر المطلع عليه ان شاء  
الله وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمشاو لعله كونه لامعنى له فإن ذلك غير جائز بل لعله  
فصور أنهم البشر من العلم به والاطلاع على مراد الله منه كالمعنى الحروف التي فى فوائد السور فانه  
لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته فهى مما استأثر الله بملعه كما أوضحناه فى التفسير  
المذكور ولم يصب من يحمل لتفسيرها فإن ذلك من القول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله  
سبحانه بمحض الرأى وقد ورد الوعيد الشديد عليه .

### الفصل الرابع

فى العرب هل هو موجود فى القرآن أم لا

والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب فى ذلك للمعنى كـ جعل  
وإبراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف والعجب من فناء ، وقد حكى  
ابن الحبيب وشراح كتابه المعنى لوجوده من الأكثرين ولم يمسكوا بشئ سوى تجوز أن يكون  
ما يوجد فى القرآن من العرب مما اتفق فيه اللسان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجوز ولو كان  
يقوم بمثل الحجة فى مواطن الخلاف لقال من شاء ما شاء بمجرد التجوز وتطرق المطلون إلى  
دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع فاللزوم بشئ وقد أجمع  
أهل العربية على أن العجمية على من الملل المانعة للعصر فى كثير من الأسماء الموجودة فى القرآن  
فلو كان كذلك التجوز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الاجماع وقد استدلل النافون بأنه لو وجد فيه  
ما ليس هو بحر فى زمن لا يكون كله عربيا وقد قدمنا الجواب عن هذا - وبالجمله فلم يأت  
الأكثر من بشئ يسلم للاستلال به فى محل النزاع وفى القرآن من اللغات الرومية والمندية والفارسية  
والسريانية ما لا يجحد جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن فى القرآن من كل لغة  
من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث كتب التفسير فى مثل للشكا والالتفات  
والسجيل والقسطنطى والياقوت والأباريق والنور .

## المقصد الثاني في السنة، وفيه أبحاث

البحث الأول : فمضى السنة لغة وشرعا . أمثلة فهي الطريقة المسبوكة وأصلها من قولهم سنت الشيء . فمضى أمرته عليه حتى يؤثر فيه سنا أي طريقا ، وقال الكسائي معناها العوام فقولنا سنة معناه الأمر بالعادة من قولهم سنت الماء إذا واليت فيه قال الخطابي أصلها الطريقة المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله من سن سنة سيئة . وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كافي الحديث الصحيح من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ، وأما معناها شرعا أي في اصطلاح أهل الشرع فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره وعرف أهل الفقه والحديث وأما في عرف أهل الفقه فأما يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن قزوين في فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبي بكر وعمر وإنما قال سنة الله وسنة رسوله ويحجب عن هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال في الحديث الصحيح عليكم بسنني وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ ويمكن أن يقال إنه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هذا الطريقة . وقيل في هذا اصطلاحه ما يرجع جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه التمسك من التقصير . وقيل هي ما واجب على فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر . وقيل هي في العبادات النافعة وفي الأدلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم .

البحث الثاني : أعلم أنه قد اختلف من يعتقده من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بقتل ربيع الأحكام وإنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وافي أو ثبت القرآن ومثله معناه أي ثبت القرآن وأثبتت منه من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحریم لحوم الجرباء الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع وغلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه المحصر ، وأما ما روي من طريقين في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين أنه موضوع وضعته الزنادقة ، وقال الشافعي ما رواه أحمد عن يحيى بن جهم حديثه في شيء صغير ولا كبير ، وقال ابن عبد البر في كتاب جاسع العلم قال عبد الرحمن بن مهيدي الزنادقة والخوارج وضوا حديثاً ما أتاكم عن فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فاقبلوه وإن خالفكم فمأثم ، وقد عارض حديث العرض قولهم فقال وعرضنا هذا الحديث للموضوع على كتاب الله فخالفه لأننا وجدنا في كتاب الله - وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - ووجدنا فيه - قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله - ووجدنا فيه - من يطع الرسول فقد أطاع الله - قال الأوزاعي الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب قال ابن عبد البر إنما تقضى عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن أبي كثير السنة قاضية على الكتاب . والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بقتل ربيع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لاحظ له في دين الإسلام .

البحث الثالث : ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبار وقد عصى القاضي أبو بكر إجماع المسلمين على ذلك ، وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متأخري

(فكل فقه علم) أي  
فكل ما يصدق عليه  
الفقه يصدق عليه العلم  
لأن كل ما هو معرفة  
الأحكام الخ فهو معرفة  
المعلوم (وليس كل علم  
فقهياً) رفع للإيجاب  
الكلّي أي وليس كل  
ما يصدق عليه العلم يصدق  
عليه الفقه لأن النعمان  
يصدق عليه العلم ولا يصدق  
عليه الفقه وقد صرحوا  
بأن الصدق في المفردات  
وما في حكمها كالركبات  
الاضائية والاستنادية كما  
هنا بمعنى الحمل ويستعمل  
بمعنى وعلى هذا فالصدق  
في قوله لصدق العلم  
بمعنى الحمل والباء في  
قوله بالنحو بمعنى على  
أي حل العلم على النحو  
فيقال النحو علم ولا يخفى  
اشكال ما ذكره المصنف  
والشارح من الأخصية  
المطلقة إذ الفقه كما تقدم  
معرفة الأحكام بمعنى  
ظنها وهو شامل للمطابق  
وغيره كما هو الواقع  
والعلم كما سيأتي معرفة  
المعالم على ما هو به  
فلا يكون إلا مطابقاً  
فإن حلت المعرفة فيه  
على ظاهرها من  
الادراك الجازم لم يكن  
الفقه أخص بل مبانيه  
بل ولم يصح إطلاق قوله  
لصدق العلم بالنحو وغيره إذ من النحو

الجازم وان حلت على معنى الظن أو أعم كان بينهما عموم من وجه كما هو ظاهر ولا يغفل من هذا الاشكال إلا بمخالفة السابق وحمل العلم هنا على مطلق الادراك جازما أولا مطابقا أولا لاعلى المعنى الآتى آنفا بيانه في كلام المصنف والشارح المتبادر إرادته لذكره عقب ما ذكر واقصراره عليه فتأمل (والعلم) أى الحادث فلا يرد أن العريف لا يشمل علمه تعالى لأنه لا يسمى معرفة أجماعا لا اصطلاحا ولا لغة قال المصنف تبعا لباقلاني (معرفة المعلوم) ولما ورد عليه أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ما هو به إذ المعرفة لانكون الا كذلك وأن للمعوم ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل وهو محال فلا يصدق العلم على شيء في الواقع وهو باطل وأن المعرفة إدراك الباطن تصورا أو تصديقا أو إدراك الجزئيات أو الادراك بعد الجهل أو الادراك الأخير من ادراكين شيء واحد يتخللها عدم على الخلاف في معناها فلا

الأموليين وكذا حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوة بما يزرى بمناصهم كذائل الأخلاق والذات وآثار ما يفرغهم وهي التي يقال لها صفات الخمسة كسرفة لثمة والتلطيف بحجة وإبها اختلافوا في الدليل الجمال على عصمتهم مما ذكر هل هو الشرع أو العقل فقلت الممتزجة وبعض الأشعرية إن الدليل على ذلك الشرع والعقل لأنها منفردة عن الاتباع فيستحيل وقوعها منهم عقلا وشرعا وقوله امام الحرمين في البرهان عن طبقات الخلق قال وواليه صير جلالهم أمنا وقال ابن فورك إن ذلك عمتع من مقتضى المعجزة قال القاضي عياض وواليه ذهب الأستاذ أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضي أبو بكر وجاعة من محقق الشافعية والخفية إن الدليل على امتناعها السبع فقط وروى عن القاضي أبي بكر رضى الله عنه أنه قال إنها تمتع بها والإجماع دل عليه قال ولوردنا ذلك إلى العقل فليس فيه ما يعيها واختار هذا إمام الحرمين والغزالي والكنيا وابن برهان قال الهندى هذا الخلاف فيما إذا لم يندد إلى المعجزة والتحدى فإن أسنده إليها كان امتناعه عقلا، وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فمنه الجمهور وجوزة القاضي أبو بكر واستدل الجمهور بأن المعجزة تدل على امتناعه واستدل القاضي بأن المعجزة أعان على امتناعه عمدا لا خطأ وقول الجمهور أولى . وأما الصغار التي لا تزرى بالنسب ولا كانت من الذوات فاختلوا هل يجوز عليهم وإذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل إمام الحرمين والكنيا عن الأكثرين الجواز عقلا وكذا نقل ذلك عن الأكثرين ابن الحاجب ونقل إمام الحرمين وابن القشيري عن الأكثرين أيضا عدم الوقوع قال إمام الحرمين الذي ذهب إليه المصنفون أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفي أو إثبات والظاهر مشرة بالوقوع ونقل القاضي عياض تجوز الصغار ووقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو جعفر الطبري وجماعة من الفقهاء والمحدثين ، قالوا ولابد من نفيهم عليه إما في الحال على رأى جمهور المسلمين أو قبل فاتهم على رأى بعضهم ، ونقل ابن حزم في الملل والنحل عن أبي اسحق الاسفرائني وابن فورك أنهم مصومون من الصغار والكبار جميعا ، وقال إنه الذي ندين الله به واختاره ابن برهان وحكاه النووي في زوائد الروضة عن المحققين قال القاضي حسين وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يبنى الشافعية وما ورد من ذلك فيجعل على ترك الأولى . قال القاضي عياض يحمل على ما قبل النبوة أو على أنهم ضلوه بتأويل واختار الرازي الصمة عمدا وجوزها سهوا . واختلفوا في معنى الصمة فليل هو أن لا يمكن المصوم من الاتيان بالمصية ، وقيل هو أن يختص في نفسه أو بدنه بمخاصية تقتضى امتناع إقدامه عليها وقيل إنها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المصية ، وقيل إن الله منحهم منها بالطاعة بهم فصرف دواعيهم عنها ، وقيل إنها بهيمة البدن للرافقة مطلقا وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة . فان قلت : لما تقول فيها ورد في القرآن الكريم منسوبا إلى جماعة من الأنبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام ، فان الله يقول - وصلى آدم ربه فتوى - قلت : قد فمنا وقوع الإجماع على امتناع الكبار منهم بعد النبوة فلا بد من تأويل ذلك بما يخرجهم عن ظاهره بوجه من الوجوه ، وهكذا يحمل ما وقع من إبراهيم عليه السلام من قوله إلى سقيم ، وقوله بل فيه كبيرهم ، وقوله في سارة أنها أخته على ما يخرجهم عن محض الكذب لوقوع الإجماع على امتناعه منهم بعد النبوة ، وهكذا في قوله سبحانه وتعالى في يونس عليه السلام - اذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه - لابد من تأويله بما يخرجهم عن ظاهره وهكذا ماضله أولاد يتقوب بأخيهم يوسف وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله في كل يوم وأنه

يكون التعريف جامعا لخروج ادراك المركبات على الأول والكيلات على الثاني



الذكورات من أفراد

العلم دفع الشارح جميع

هذه الإيرادات حيث

بين بقوله (أى) العلم

(ادراك مامن شأنه أن

يعلم) أى تصور الشيء

أو التصديق بحاله نسبة

كان أو غيرها فيهما أن

المراد بالعرفه مطلق

الادراك الشامل للمطابق

وغیره فلا يلزم

الاستدراك المذكور

ولجميع أقسام الاستدراك

المذكورة للعرفه فيكون

التعرف جامعاً وأن المراد

بالمعلوم مامن شأنه أن يعلم

لاما وقع عليه فلا يلزم

تحصيل الحاصل ولا عدم

صدق العلم على شيء في

الواقع ويمكن أن يؤخذ

منه جواب لزوم البدو.

أيضاً إذ المصالح مشتق

من العلم فلا يعرف الأبعد

معرفة بأن المراد بالمعلوم

ذات المعلوم لا مع وصف

العلم فالواجب لضرورة

التعريف بالمعلوم ادراكه

لكن ادراكه ممكن

بغير وصف الملووية

نعم رد على تصوير

الشارح في تفسير

الحمد بالادراك بأنه

مجاز عن العلم لأن معناه

الحقيق هو الحق

والوصول والمجاز تصان

كان يتوب إليه في كل يوم على أن المراد رجوعه من حالة إلى أرفع منها . وأما الفسيان فلا يتمتع وقوعه من الأنبياء قبل إجماعاً ، وقد صرح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني » قال قوم ولا يقرون عليه بل ينهون . قال الأمدى ذهب الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني وكثير من الأئمة إلى امتناع الفسيان . قال الزكشي في البحر وأما الإمام الرازي في بعض كتبه فادعى الإجماع على امتناع الفسيان ، وحكى القاضي عياض الإجماع على امتناع السهو والفسيان في الأقوال البلاغية وخص الخلاف بالأفعال وأن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز وتناول المانعون الأحاديث الواردة في سهوه صلى الله عليه وسلم على أنه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني ، وقد اشترط جمهور المفسرين للسهو والفسيان اتصال التنبيه بالواقعة . وقال إمام الحرمين يجوز التأخير ، وأما قبل الرسالة فذهب الجمهور إلى أنه لا يتمتع من الأنبياء ذنب كبير ولا صغير ، وقالت الروافض يتمتع قبل الرسالة منهم كل ذنب ، وقالت المعتزلة يتمتع الكبار دون الصغار واستدل المانعون مطلقاً أو مقيداً بالكبار بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحقمة من بينهم ، وذلك قبيح عقلاً ، ويجب عنه بأننا لانسئ ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط في كتب السلام . البحث الرابع : في أفضاله صلى الله عليه وسلم . اعلم أن أفضاله صلى الله عليه وسلم ينقسم إلى سبعة أقسام : الأول ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه أسوة ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح القسم الثاني : ما يتعلق بالعبادات ووضع فيه أمر الجلبه كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأسي ولا به اقتداء ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب ، وكذا حكاة النزالي في التخلول ، وقد كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه يقتنع مثل هذا ويتدبى به كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة للطهارة .

القسم الثالث : ما احتل أن يخرج عن الجلبه إلى التشريع بمواظبه عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالأكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجلبه على فرض أنه لم يجتبه فيه إلا مجرد الفعل ، وأما إذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الإرشاد إلى بعض الهيات كما ورد عنه الإرشاد إلى هيئة من هيات الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما ساقى ، وفي هذا القسم قولان للشافعي ومن معه يرجع فيه إلى الأصل وهو عدم التشريع أو إلى الظاهر وهو التشريع والراجح الثاني ، وقد حكاة الأستاذ أبو اسحق عن أكثر الهدثين فيكون مندوباً .

القسم الرابع : ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصال والإزادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمتنع التأسي به أم لا ، وقال ليس عندنا قتل لفظي أو معنوي في أن المسحابة كانوا يقتدون به صلى الله عليه وآله وسلم في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا محل الترفق وفرق الشيخ أبو شامة المقدسى في كتابه في الأصول بين المباح والواجب ، فقال ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالإزادة على الأربع ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالضحى والوتر ، وكذا فيما هو محرم عليه كالكل ذي الرائحة الكريهة وطلاق من نكره محبة . والحق أنه لا يشتد به فيما صرح لنا بأنه خاص به كاتنا ما كان إلا بشرع بخسنا ، فإذا قال مثلاً هذا واجب على مندوب لكم كان فضلاً فذلك الفعل لكونه أرشاداً إلى كونه مندوباً

عنه الحدود قال في شرح المواظ فإن أوجب بشتاره في معنى العلم فلا يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازى هو

العلم نفسه فكانه قبل هو علم (٣٦) الحالم انتهى ويمكن أن يحجب باعتباره فياهو أعم من العلم وهو وصول النفس

لنا لالكونه واجبا عليه ، وإن قال هذا مباح أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تنكيلا لم ينه عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فلهذا الدليل انتهى وردعه ولا يستبرأ باقتداء من اقتدى به فيه كان ازير ، وأما لو قال هذا حرام على وحدي ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتزهد عن فعل ذلك الشيء .  
أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع التزهد عن فعل ذلك الشيء . فليس في ترك الحلال روع .  
القسم الخامس . ما أجبه صلى الله عليه وآله وسلم لانتظار الوحي كعدم تعيين نوع الحج مثلا ، فقيل يقتدى به في ذلك وقيل لا قال إمام الحرمين في النهاية وهذا عندى هفوة ظاهرة ، فإن إمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحول على انتظار الوحي قطعاً فلا مسامح للاقتداء به من هذه الجهة .

القسم السادس : ما مضى مع غيره عقوبة له فاختلوا هل يقتدى به فيه أم لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالإجماع موقوف على معرفة السبب ، وهذا هو الحق فإن وضع لنا السبب الذي فعل لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وإن لم يظهر السبب لم يجز ، وأما إذا فعل بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به .

القسم السابع : الفصل المجرد عما سبق . فإن ورد بينا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم واكقطع من الكسوف بينا الآية السرة فلا خلاف أنه دليل في حقنا وواجب علينا ، وإن ورد بيان لجمل كان حكمه حكم ذلك الجمل من وجوب وندب كالفعال الحج وأفضل العمرة وصلاة الغرض وصلاة الكسوف ، وإن لم يكن كذلك بل ورد ابتداء ، فإن علمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلوا في ذلك هل أقوال : الأول أن أمته مثله في ذلك الفصل إلا أن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو الحق . والثاني أن أمته مثله في العبادات دون غيرها . والثالث الوقت . والرابع لا يكون شرعا لنا إلا بدليل ، وإن لم تعلم صفته في حقه وظهر فيه قصد القرية فاختلوا فيه على أقوال .

الأول : أنه للوجوب به قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران وابن أبي هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والفقول : أما القرآن فبقوله - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - وقوله - إن كنتم تحبون الله فاتبعوني - وقوله - فليحذر الذين يخالفون عن أمره - وقوله - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر - وقوله - أطيعوا الله وأطيعوا الرسول - وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله ، وكأولاء يرجعون إلى رواية من يروى لهم شيئا منها في مسائل كثيرة منها أنهم اختلفوا في الفصل من التقاء الحائنين فقالت عائشة فضلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا إلى ذلك وأجدعوا عليه . وأما الفقول فلكون الاحتياط يقتضى حمل الشيء على أعظم مراتبه . وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله - وما آتاكم الرسول - للأفعال بوجوب الأول أن قوله - وما نهاكم عنه فانتهوا - يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم . الثاني أن الاتيان إنما يأتي في القول . والجواب عن الآية الثانية أن المراد بالتابعة فعل مثل ما فعله فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله عالم يعلم أن فعله على وجه الوجوب والفروض خلافه . والجواب عن الآية الثالثة أن لفظ الأمر حقيقة في القول بالإجماع ولأنه بطل على الفصل على أن الضمير في أمره يجوز أن يكون

العلم نفسه فكانه قبل هو علم إلى المعنى في الجملة فينفذ ما ذكر . وإعلم أن قولنا ما من شأنه كذا يريد به تارة ما يمكن فيه كذا وأخرى ما العادة فيه كذا فعل الأول يخرج معرفة ما يتمتع معرفته ككفنه ذاته تعالى كانه إلى الحكماء والنزالي وعلى الثاني يخرج معرفة ما تحت الأرضين وما وراء الأفلاك وما في بطون البحار فلا يكون التعريف جامعا لوجوب تناوله سائر الأفراد ولو تمتعنا ويمكن أن يحجب بأن المراد ما يمكن أن يعلم ولو أنه تعالى أولئك أوحى وكنه ذاته معلوم له لشمول علمه تعالى وما تحت الأرضين وما ذكر منه معاونة له تعالى وإبعض خلقه أيضا كاللائكة والجن واحترز بقوله (على ما) أى على الوجه الذى أو على وجه ووصف (هو) أى مامن شأنه أن يعلم متى يس (به) أى بذلك الوجه (في الواقع) عن ادراك المعلوم لأعلى ما هو به مطلقا وأعلى ما هو به في الاعتقاد دون الواقع فانه جهل كما يعلم مما يأتي والواقع قبل فعل التوقيل اللوح المحفوظ . وقيل فيه ذلك مما هو في محله وحق

حيوان ناطق فإنه فى الواقع معنى الانسان وذاته على بحث فيه فى عمله (والجهل تصور الشيء) أى المعنى مطلقا ولما كان التصور يطلق تارة على مقابلة التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق وأخرى على مطلق الإدراك الشامل للشيئين كان المتبادر إرادة الأكل وهو قاسد لمجرى الجهل فى التصديقات أيضا بل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم أن التصورات لا تحتل عدم المطابقة قال فى شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فأنذارنا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى أذهاننا صورة انسان فذلك الصورة مسورة انسان وعلم تصويرى به والمخطأ إنما هو فى حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرتضى والتصورات كلها مطابقة لما هى صورتها موجودا كان أو معدوما ممكنة أو مستحالة وعدم المطابقة فى أحكام العقل المقارنة لذلك التصورات انتهى وفيه كلام مذكور مع جوابه فى محله لا يحتتم هذا المختصر فلهذا نأين الشارح أن المراد بالتصوره إطلاق

راجعا الى الله سبحانه لأنه أقرب المذكورين . والجواب عن الآية الرابعة أن الناسى هو الاتيان بمثل فضل الغير فى الصورة والصفة حتى لو فصل صلى الله عليه وآله وسلم شيئا على طريق التطوع وفضله على طريق الوجوب لم تكن متساوين به فلا يلزم وجوب ما فعله إلا إذا دل دليل آخر على وجوبه به فلو فصلنا الفعل الذى فعله مجردا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحا فى الناسى . والجواب عن الآية الخامسة أن الطاعة هى الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم . وأما الجواب عن دعوى إجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يلزمهم بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال على مقتضاها التى هى ثابتة لها من وجوب أو ندى أو نحوهما والوجوب فى تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة البالة على وجوب النسل من الجباة . وأما الجواب عن العقول فلا احتياط إلا ما صار له إذا خلا عن الفرق طعنا وهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراما على الأمة وإذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا القول الثانى : أنه لندب ، وقد حكاه الجوينى فى البرهان عن الشافعى ، فقال وفى كلام الشافعى ما يدل عليه ، وقال الرازى فى المحصول إن هذا القول نسب الى الشافعى ، وذكر الزركشى فى البحر أنه حكاه عن القفال وأبى حامد المروزي واستدلوا بالقرآن والاجماع والمقول . أما القرآن فقولهم - لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة - ولو كان الناسى واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أنت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا . وأما الاجماع فهو ما رأينا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بالنسبى صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انتقاد الاجماع على أنه يفيد الندب لأنه أقل ما يفيد جانب الرجحان . وأما المقول فهو أن فعله إما أن يكون راجعا على العدم أو مساويا له أو دونه ، والأول متعين ، لأن الثانى والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل وإذا نعين أنه راجع على العدم فراجع على العدم قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا وللتيقن هو الندب . وأجب عن الآية بأن الناسى هو إيقاع الفعل على الوجه الذى أوقفه عليه فلو فعله واجبا أو مباحا وفضله مندوبا لما حصل الناسى . وأجب عن الاجماع بأننا لانسل أنهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرآن آخر . وأجب عن المقول بأننا لانسل أن فعل المباح عبث لأن العبث هو الخالى عن النرض فإذا حصل فى المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج عن العبث ثم حصول النرض فى الناسى بالنسبى صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يد من أقسام العبث . القول الثالث : أنه للإباحة . قال الرازى : فى المحصول وهو قول مالك ولم يحك الجوينى قول الإباحة هنا لأن قصد القرينة لاجتماع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما نعلمنا عن الرازى وكذلك حكاه ابن السمعاني والأمدى وابن الحجاج حملا على أقل الأحوال . واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضى الاتم لصحته فثبت أنه لا بد أن يكون إما مباحا أو مندوبا أو واجبا ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى رفع الحرج عن الفعل ، فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا حرج فى فعله كما أنه لا رجحان فى فعله فكان مباحا وهو لليقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ما ليس يمتيقن ويحجب عنه بأن عمل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القرينة وظهورها ينافى مجرد الإباحة وإلا لزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به .

القول الرابع : الوقت . قال الرازى فى المحصول وهو قول الصيرفى وأكثر المعتزلة وهو

حال كبرون ذلك الشيء  
المدرك كائنا (على خلاف  
ما) أى على حال ووصف  
مخالف للحال والوصف  
الذى (هو) ذلك الشيء  
ما ليس (به) من حقيقته  
أو عارضه (في الواقع) كما  
هو للتبادر من إطلاق  
قولنا هو به سواء كان  
ذلك الإدراك مستندا إلى  
شبهة أو تقليد فليس  
التيار متغيرا وكان في  
تغير المصنف الأسلوب  
حيث عبر في العلم بالمعرفة  
وفي الجهل بالتصور رمزا  
إلى اختلافهما بحسب  
الحقيقة وتضادها لصدق  
حد الفطن عليهما قائمه  
معين بوجودين يستحيل  
اجتماعهما في محل واحد  
وبينهما غاية الخلاف أيضا  
خلافا لزم المعرفة لتمامها  
فامتناع اجتماعهما للمناعة  
إلى المضادة والاحتجاج  
لذلك ولما يتعلق به مقرر  
في الكلام إدراك الشيء  
على خلاف ما هو به في  
الواقع (كإدراك  
الملاسة) إدراكا  
تصديقا (أن العالم) بفتح  
اللام وهو ما سوى ذات الله  
تماما وصفاته من الجواهر  
والأعراض (قديم) بذاته  
وصفاته أو بذاته دون  
صفاته على خلاف تفصيل  
عندهم مقرر في علمه فانه

المختار انتهى ، وحكا الشيخ أبو اسحق عن أكثر أصحاب الشافعي ، وحكا أيضا عن العقابي واختاره القاضي أبو الطيب الطبري ، وحكا في السمع عن السبكي وأكثر المتكلمين وعندى أنه لا معنى للوقت في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة يخرج من الإباحة إلى ما فوقها واليقين بما هو فوقها الندب . وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجردا مطلقا فقد اختلفوا فيه بالنسبة لنا على أقوال .

الأول أنه واجب علينا ، وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجويني وابن خيران وابن أبي هريرة والطبري وأكثر متأخري الشافعية ، وقال سليم الرازي أنه ظاهر مذهب الشافعي واستدلوا بنحو ما استدلل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة ويحجب عنهم بما أوجب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بذلك الأجوبة أظهر لعدم ظهور قصد القربة في هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسن بن القنطن والرازي في المعالم . قال القرافي : وهو الذي تله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية وقته القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق .

القول الثاني أنه مندوب . قال الزركشي في البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة وقته القاضي وابن الصباغ عن السبكي والقفال الكبير . قال الروياني هو قول الأكثرين ، وقال ابن القتيبي في كلام الشافعي ما يدل عليه . قلت هو الحق لأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو لأد أن يكون قربة وأقل ما يتقرب به هو المنسوب ولادليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يغيب الإباحة فإن إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به قالوا بها إعمال لفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تقريب كما أن حمل فعله المجرى على الوجوب إفراط والحق بين المقصر والمخالي .

القول الثالث : أنه مباح قبله المبروس في التوقيف عن أبي بكر الرازي ، وقال إنه الصحيح واختاره الجويني في البرهان وهو الأرجح عند الحنابلة ويحجب عنه بما ذكرناه قريبا .

القول الرابع الوصف حتى يقوم دليل قه ابن السمعاني عن أكثر الأشعرية قال واختاره العقابي وأبو القاسم بن كج قال الزركشي وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورق أنه الصحيح وكذا صححه القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية واستدلوا بأنه لما كان محتملا للوجوب والسبب والإباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينا ويحجب عنهم بمنع احتمال الإباحة لما قلنا ومنع احتمال المحسوبة لأن أصلها كلها محمولة على التشريع مالم يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والسبب من اختيار مثل النزالي والرازي له .

البحث الخامس : في تناقض الأفعال . اعلم أنه لا يجوز التناقض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه لأن الفعل لا محوم له فلا يشمل جميع الأوقات للسقطة ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبعاتهم وحكي عن العربي في كتاب المصنوع ثلاثة أقوال : الأول التخيير الثاني تقديم المتأخر كالأقوال إذا تأخر بعضها . الثالث حصول التناقض وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة الخوف صليت على أربع وعشرين صفة قال مالك والشافعي إنه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب إلى هيئة الصلاة وقدم بعضهم الآخر منها إذا علم انتهى وحكي عن ابن رشد أن الحكم في الأفعال كالحكم في الأقوال وقال القرطبي يجوز التناقض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فان علم التاريخ قلنا تأخر ناسخ وإن جهل

بالركب لتركبه من جهلين  
لأنه يعتقد الشيء على  
خلاف ما هو عليه فهذا  
جهل بذلك الشيء. ويصدق  
أنه يعتقد على ما هو عليه  
فهذا جهل آخر وقد  
تركنا ما (وجمل) هذا  
البعض الجهل (البيسط)  
الذي يقابل للركب (عدم  
العلم) عما من شأنه أن  
يكون عالما (بالشيء) مطلقا  
بأن لا يدركه لأعلى ما هو  
به ولا على خلاف ما هو  
به فلا يكون ضد العلم بل  
مقابله تقابل لعدم  
وللسكوت كما في الواقع  
وشرحه ودخل في عدم  
العلم بالشيء السهو والغلظة  
والجهول وما بعد العلم  
وغیره وفي ذلك كلام  
مذكور في الأصل وعدم  
العلم بالشيء (كعدم علمنا)  
محاشر الآدميين ولو في  
الجملة (بما تحت الأرضين)  
أو بعضها أو بعض أجزائها  
(زوه في بطون البحار) أو  
بعضها وأما أطلق الشيء  
ومثله بما ذكر لحكاية  
كلام هذا البعض فلا ينافي  
ما انتهى عليه في شرح جمع  
الوجوه تباهه من تقييده  
بالمقصود وتصريحه  
بالاحتراز عما لا يقصد  
كأسفل الأرض وما فيه  
فلا يسمى انتماء العلم به

فالترجيح وإلا فهو متعارضان كالتولين وأما على القول بأنه يدل على النذب أو الإباحة فلا تعارض  
وقال الفزاري في لا يخول إذا نزل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل بناقضه فقال القاضي لا يقطع  
بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الأول قال وذهب ابن مجاهد إلى أنه نسخ وتردد في القول  
الطاريء على الفعل وجزم الكيا بعدم تصور تعارض الضلعين ثم استثنى من ذلك ما إذا علم بدليل  
أنه أراده به إدامته في المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في  
سجود السهو قبل السلام وبعده. والحق أنه لا يتصور تعارض الأضداد فإنه لا يصح لها يمكن النظر  
فيها والحكم عليها بل هي مجعودا كوان متعارفة واقعة في أوقات مختلفة وهذا إذا لم تقع بيانات  
للاقوال أما إذا وقعت بيانات للاقوال فقد تعارض في السورة ولكن التعارض في الحقيقة  
راجع إلى المينات من الأقوال لا إلى بيناتها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم وصلا  
كما رآهم في أصله. فإن آخر الضلعين ينسخ الأول كما في القولين لأن هذا الفعل بمثابة القول  
قال الجويني وذهب كثير من الأئمة فيما إذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلان مؤرخان  
مختلفان أن الواجب المنسك بأحدهما واعتقاد كونه ناسخا للأول قال وقد ظهر ميل الشافعي إلى  
هذا ثم ذكر ترجيحه للمتأخر من صفات صلاة الحروف وينبغي حل هذا على الأفعال التي وقعت  
بيانا كما ذكرنا فإن صلاة الحروف على اختلاف صفاتها واقعة بيانا وهكذا ينبغي حل ما نقله للمازري  
عن الجمهور من أن المتأخر من الأفعال ينسخ على ما ذكرنا.

البحث السادس : إذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور  
وبين ذلك أنه ينقسم أولا إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يعلم تقدم القول على الفعل. ثانيها أن يعلم تقدم  
الفعل على القول. ثالثها أن يجعل التراجع وعلى الأولين إما أن يتقدم الثاني الأول بحيث لا يتدخل بينهما  
زمان أو يترسخ أحدهما عن الآخر. وهذان قسمان إلى الثلاثة للتقدم يكون الجميع خمسة أقسام  
وعلى الثلاثة الأول إما أن يكون القول عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولأمته أو خاصا به أو خاصا بأمته  
فتكون الأقسام ثمانية. ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه صلى الله عليه وآله وآله  
وسلم ووجوب تأسي الأمة به أو لا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسي  
أو يقوم دليل على التأسي دون التكرار، فإذا ضربت الأقسام الأربعة وهي التي يطرأ فيها تعق  
الفعل للقول وتراخيه عنه وتسبق القول للفعل وتراخيه عنه في الثلاثة التي ينقسم إليها القول من  
كونه يم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمته أو يخصه أو يخص أمته حصل منها اثنا عشر قسما  
نضربها في أقسام الفعل الأربعة بالنسبة إلى التكرار والتأسي أو عدمهما أو وجود أحدهما دون  
الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسما. وقد قيل إن الأقسام تنهى إلى ستين قسما وما ذكرناه أولى  
وأكثر هذه الأقسام غير موجود في السنة فلتسكم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهي أربعة  
عشر قسما.

الأول : أن يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسي وذلك نحو  
أن يفصل صلى الله عليه وآله وسلم فلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض بين  
القول والفعل لأن القول في هذا الوقت لا يمتنع له بالفعل في الماضي إذ الحكم يختص بما بعده ولا في  
للمستقبل إذ لا حكم للفعل في المستقبل لأن الغرض عدم التكرار له.

القسم الثاني : أن يتقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه  
فيكون الفعل ناسخا لحكم القول.

تصور الشئ لا تناف  
تصوره مطلقا (والعلم) أي  
طبيعة العلم الحادث من  
حيث هي تنقسم إلى قسمين  
ضروري ومكتسب فخرج  
علمه تعالى فإنه لا يوصف  
بضرورة ولا مكتسب  
واندفع إيراد أن المقسم  
العلم وكل علم إما ضروري  
أو مكتسب فيلزم انقسام  
الشئ إلى قسمين وإلى غيره  
وذلك لأن المقسم طبيعة  
العلم من حيث هي من غير  
ملاحظة كونها ضرورية  
أو مكتسبة وإن لم تكن  
في الخارج عن أحدهما  
فالعالم (الضروري) أي  
علم لا يعتبر المقسم في  
أقسامه فلا يخال التعريف  
غير مانع لتناوله التقليد  
وبعض أقسام الظن مع  
أن واحدا منها ليس  
علما وأقول لأن المراد  
ليس علما بل معنى للشهور  
التي الكلام فيه (المربع)  
أي لم يحصل بذاته حصولا  
ناشئا (عن نظرو استدلال)  
وسياتي بيانها وإن  
حصل بمكتسب آخر  
كالاضاءة وتقلب الحديقة  
والتمثيل بقوله (كالمعلم  
الواقع) أي الحاصل  
(بأحدى الحواس الخمس)  
مبنى على قول الشيخ  
أبي الحسن إن إدراك  
الحواس يسمى علما

القسم الثالث : أن يكون القول خاصا به ويجعل التاريخ فلا تعارض في حق الأمة وأما في  
حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقت .  
القسم الرابع : أن يكون القول مختصا بالأمة وحينئذ فلا تعارض لأن القول والنقل  
لم يتواردا على محل واحد .  
القسم الخامس : أن يكون القول عاما له وللأمة فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصا له  
من عموم القول وذلك كنيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهور  
ومداوته عليهما وإلى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا  
وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الأستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دل على نسخ القول عند  
القاتلين بدخول الخطأ في عموم خطابه هذا إذا كان القول شاملا له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق  
الظهور كأن يقول لا يعمل لأحد أو لا يجوز لـسـم أولؤمن وأما إذا كان متناولا له على سبيل التنصيص  
كأن يقول لا يعمل لي وللكم فيكون الفعل ناسخا للقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لافي  
حقنا فلا تعارض .  
القسم السادس : أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي فيه ويكون القول  
خاصا به وحينئذ فلا معارضة في حق الأمة وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ فإن جهل  
التاريخ فقبل يؤخذ بالقول في حقه وقبل بالنقل وقبل بالوقت .  
القسم السابع : أن يكون القول خاصا بالأمة مع قيام دليل التأسي والتكرار في الفعل فلا  
تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الأمة فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ وإن  
جهل التاريخ فقبل يعمل بالنقل وقبل بالقول وهو الراجح لأن دلالته أقوى من دلالة الفعل وأيضا  
هذا القول الخاص بأئمة أخص من الدليل العام الدال على التأسي والخاص مقدم على العام  
ولم يأت من قال بتقديم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به .  
القسم الثامن : أن يكون القول عاما له وللأمة مع قيام الدليل على التكرار والتأسي فالتأخر  
ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وإن جهل التاريخ فالراجح تقدم القول  
لما تقدم .  
القسم التاسع : أن يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسي  
به ويكون القول خاصا بالأمة وحينئذ فلا تعارض أصلا لعدم التوارد على محل واحد .  
القسم العاشر : أن يكون خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسي  
به فلا تعارض أيضا .  
القسم الحادي عشر : أن يكون القول عاما له وللأمة مع عدم قيام الدليل على التأسي به في الفعل  
فيكون الفعل مخصصا من العموم ولا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم وجود دليل يدل على  
التأسي به وأما إذا جهل التاريخ فالحال في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كاتقدم في ترجيح القول  
على الفعل أو العكس أو الوقت .  
القسم الثاني عشر : إذا دل الدليل على التأسي دون التكرار أو يكون القول مخصصا به فلا  
تعارض في حق الأمة وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالنقل ناسخ في حقه وإن  
جهل فاللهاب الثلاثة في حقه كاتقدم .  
القسم الثالث عشر : أن يكون القول خاصا بالأمة ولا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم

وبأن ذلك الاستدلال  
أما يصح لو أمكن العلم  
بمعتقد الاحساس بطريق  
آخر غير الحس وهو باطل  
وقد نقل أن الأشعري  
رجع عن هذا القول لأن  
البهائم ادراكا بالحواس  
وليست من أولى العلم عرفا  
ولأنه وجعل احساس  
العتلاء علما دون احساس  
البهائم محض اصطلاح  
وتحكم والحواس جمع  
حاسة بمعنى القوة الحسية  
فلا يراد أن حاسة اسم فاعل  
من المزمع أي أحس بمعنى  
أدرك واسم الفاعل من  
المزيد على زنة المضارع  
لا على فاعل وإنما يجيء  
على فاعل من المجرى وذلك  
لأن حاسة لم يرده اسم  
الفاعل بل هو اسم لقوة  
المخصوصة وأما قال بأحدى  
بالباء أي بسيماها أو بالتي  
دون لأحدى باللام للتنبيه  
على ما تنفق عليه المحققون  
من أن المدرك للكميات  
والجزئيات هو النفس  
الناطقة وأن نسبة الإدراك  
إلى قواها كنبية القطع  
إلى السكين خلافا لمن قال  
إن النفس لا تدرك الجزئيات  
وخرج بقوله (الظاهرة)  
الحواس الخمس الباطنية  
التي قال بها الفلاسفة  
إذ لا تتم أدلتها على  
الأصول الإسلامية كما

وسلم وأما في حق الأمة فالتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسى .  
القسم الرابع عشر : أن يكون القول علما له وللأمة مع قيام الدليل على التأسى دون التكرار  
ففي حق الأمة التأخر ناسخ ، وأما في حق صلى الله عليه وآله وسلم فإن تقدم الفعل فلا تعارض  
وان تقدم القول فالقول ناسخ ، ومع جعل التاريخ قال راجع القول في حقا وفي حقه صلى الله عليه  
وآله وسلم لقوة دلالة وعدم احتياجه أو قيام الدليل هنا على عدم التكرار واعلم أنه لا يشترط  
وجود دليل خاص يدل على التأسى بل يكفي ماورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه - لقد كان  
لكم في رسول الله أسوة حسنة - وكذلك سائر الآيات الدالة على الاتباع بأمره والاتباع بنيه ولا  
يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به في كل فعل من أفعاله بل بمجرد فضله فذلك الفعل  
بحيث يطالع عليه غيره من أمته ينبغي أن يعمل على قصد التأسى به إذا لم يكن من الأفعال  
التي لا يتأسى به فيها كالأفعال الجلية كالتقرب في البحث الذي قبل هذا البحث .

البحث السابع : التقرير . وصورة أن يكتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول  
قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فإن  
ذلك يدل على الجواز وذلك كما سلك القسبي . قال ابن القسبي : وهذا مما لا خلاف فيه  
وأما اختلافنا في شيئين أحدهما إذا دل التقرير على انتفاء الخرج فهل يخص به من قرر أو يم سائر  
المكفئين فذهب القاضي إلى الأول لأن التقرير ليس له صفة تم ولا يتعدى إلى غيره ، وقيل يم  
للاجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل وإلى هذا ذهب الجويني  
وهو الحق لأنه في حكم خطاب الواحد وسيأتي أنه يكون غير الخطاب بذلك الحكم من المكفئين  
كالخطاب به ونقل هذا القول المازري عن الجمهور هذا إذا لم يكن يشترط خصصا لمعوم سابق أما إذا  
كان خصصا لمعوم سابق فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق  
نحوه فيكون ناسخا لتلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق وما يندرج  
تحت التقرير إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه إلى عصر رسول الله صلى  
الله عليه وآله وسلم وكان مما لا يخفى مثله عليه ، وإن كان مما يخفى مثله عليه فلا ولا بد أن يكون  
التقرير على التوقف والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة  
من الأصوليين ، وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا إن من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم  
سقوط وجوب تغيير المنكر بالحواف على النفس لإخبار الله سبحانه بصحته في قوله - والله يصمك  
من الناس - ولابد أن يكون المقرر متقادا للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالا على  
الجواز . قال الجويني ويلحق بالكافر النافق وخالفه المازري وقال إننا نجري على المناقح أحكام  
الاسلام ظاهرا لأنه من أهل الاسلام في الظاهر . وأجيب عنه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان  
كثيرا ما يسكت عن المناقح لعله أن الموعظة لاتنفعهم وإذا وقع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
سلك الاستبصار بفعل أو قول فهو أقوى في الدلالة على الجواز .

البحث الثامن : ما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره ، كإرويه عنه بأنه هم بمصالحة الأحزاب  
بثت ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعي ومن تابعه إنه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه  
وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الناضي لهم من جملة أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم  
التقرير ثم الهم والحق أنه ليس من أقسام السنة لأنه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيذه  
وليس ذلك مما أتانا الرسول ولا بما أمر الله سبحانه بالناسي به فيه وقد يكون إخباره صلى الله عليه

وآله وسلم بمهمم به فزجر كاصح عنه أنه قال « قد حمت أن أخالف الى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم » .

البحث التاسع : الإشارة والكتابة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر الى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض في الثالثة واحدة من أصابعه وكلماته صلى الله عليه وآله وسلم الى عماله في الصدقات ونحوها ولا خلاف في أن ذلك من جملة السنة وما تقوم به الحجة .

البحث العاشر : تركه صلى الله عليه وآله وسلم لشيء كفضله في التماسي به فيه . قال ابن السمعاني : إذا ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيئا وحب علينا متابته فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم إليه الغضب فأمسك عنه وترك أكه أمسك عنه الصحابة وتركوه الى أن قال لهم إنه ليس بأرض قومي فأحدثني أعاءه وأذن لهم في أكاه وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة . ويتفرع على هذا البحث إذا حدثت حادثة بعصرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها شيء هل يجوز لنا أن نحكم في نظائرها الصحيح أنه يجوز خلافا لبعض المتكلمين في قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للحكم في حادثة يدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها .

البحث الحادي عشر . في الاخير وفيه أنواع .

الوع الأول . في معنى الخبر لغة واصطلاحاً أما معناه لغة فهو مشتق من الخبر وهي الأرض الرخوة لأن الخبر يشير بالعائدة كما أن الأرض الخبر تخر القبار إذا فرغها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام الساتى وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر :

\* تخبرك البنان ما القلب كاتم \* وقول المعري :

نبي من القربان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب الى صدع

ولكنه استعمال مجازي لاحقيق لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول . وأما معناه اصطلاحاً فقال الرازي في المحصول ذكرها في حده أمور ثلاثة . الأول أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب . والثاني أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب . والثالث ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور الى أمر من الأمور نفي أو إثباتاً قال واحتفظنا بقولنا بنفسه عن الأمر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل والصفة لا تفيد إلا هذا القدر ثم إنها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذلك القول في دلالة النوى على قبح الفعل . قال الرازي : وأعلم أن هذه التريفات دورية . أما الأول فلأن الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها فإذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما زعم الضرورة وأوجب عن هذا بمنع كونهما لا يعرفان إلا بالخبر بل هما ضروريان ، ثم قال واعتراضوا عليه أيضا من ثلاثة أوجه . الأول أن كلمة أول التردد وهو ينافي التعريف ولا يمكن استقامتها ههنا لأن الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا . والثاني أن كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خرجا عن هذا التعريف . والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيمة صادقان فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب ويمكن أن يجاب عن الأول بأن المعروف لماهية الخبر أمر واحد وهو امكان تطرق هذين الوصفين اليه وذلك لا ترد فيه وعن الثاني أن الخبر امكان تطرق أحد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لأنه صدق وعن الثالث بأن قوله محمد ومسيمة صادقان خبران وإن كانا في اللفظ خبرا واحدا لأنه يفيد إضافة

وهي أيضا خص المحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوبة نحو الحواس الظاهرة والخيال وهي القوة التي تحفظ الصور للارتساسة في المحس المشترك والوهم وهي القوة التي يتركب بها للمعاني الجزئيات كالمداداة التي تتركبها الشاة من الذئب والهيئة التي تتركبها من أمها والحافظة وهي القوة التي تحفظ للمعاني التي يتركبها الوهم وللتنجيلة وهي القوة المنصرف في الصور التي تأخذها من المحس المشترك والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والفرق بينه وبين الفكرة ( وهي ) أى الحواس المحس الظاهرة ( السمع ) وهو قوة مودعة في العصب الفروشي في بقعر الصماخ تتركب بها الأصوات ( والبصر ) وهو قوة مودعة في العينين المحوشتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ ثم يتفرقان فيؤيدان الى العينين التي من جهة اليمن الى العين اليمنى والتي من جهة اليسرى الى العين اليسرى تتركب بها الأصوات والألوان وغير ذلك ( والشم ) وهو قوة منبثة في جميع البدن تتركب بها الحرارة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك ( والشم ) وهو قوة مودعة في العينين



منبثة في العصب الفروشى  
على جرم اللسان تدرك  
بها الطعوم (قائه) أى العلم  
لواقع بها لثى (يعمل)  
بمعبر الاحساس بها  
للك الشئ (من غير  
نظر واستدلال وأما  
العلم للكذب) دفع  
زيادة وأما توهم صلف  
العلم المكتسب على  
مدخول كاف التمثيل  
(فهو) العلم (للقوف)  
من حيث حصوله كما  
هو التباين من اللوقوف  
بذاته كما هو التباين  
من الحصول (على)  
وجود (النظر والاستدلال)  
الآتى بينهما فلا  
يتوجه أن التعريف  
غير مانع لشموله للعلم  
للقوف عليهما لأن  
الحاصل صورته لاذاته  
على أنه خارج أيضا  
بموصوف الموقوف المقدر  
أى العلم بدليل المقسم ولا  
يرد أن المعلوم قد يكون  
علمائنا باعتبار كونه علما  
حاصل بذاته فهو من أفراد  
المعرف وباعتبار كونه  
معلوما حاصل بصورته فهو  
خارج عنها ولا يخفى أن  
العلم للنقسم إلى الضرورى  
وللمكتسب شامل للتصور  
والتصديق وإن كانت  
عبارة المصنف قد لا تشمل  
التصور لعدم صدق

الصدق إلى حمد صلى الله عليه وآله وسلم وإضافته إلى مسيلة وأحد الخبرين صادق والثاني كاذب سدنا  
أنه خبر واحد لكنه كاذب لأنه يقتضى إضافة الصدق إليهما معا وليس الأمر كذلك فكان كاذبا  
لا محالة . وأما التعريف الثاني فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا  
أو كذبا فهو قولنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذى يحتمل الاخبار  
عنه بأنه صدق أو كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب الأول هو تعريف  
الشئ بنفسه والثاني تعريف الشئ بما لا يعرف الاب . وأما التعريف الثالث فالاعتراض عليه من  
ثلاثة وجوه . الأول أن وجود الشئ عند أى الحسنيين عين ذاته فإذا قلنا السواد موجود فهذا خبر  
مع أنه لا يفيد إضافة الشئ إلى شئ آخر . والثاني أننا إذا قلنا الحيوان الناطق يعشى فقولنا الحيوان  
الناطق يقتضى نسبة الناطق إلى الحيوان مع أنه ليس بخبر لأن الفرق بين الثمت والخبر معلوم بالضرورة .  
والثالث أن قولنا ثانيا وثابتا يقتضى السور لأن الثنى هو الاخبار عن عدم الشئ . والاثبات هو الاخبار  
عن وجوده فتعريف الخبر بهما دور . قال الرازى وإذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا أن  
تصور ماهية الخبر غنى عن الحد والرسم بدليلين . الأول أن كل أحد يعلم بالضرورة إما أنه موجود  
وإما أنه ليس بموجود وأن الشئ الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ومطلقا لتجزئه من الخبر  
الخاص والعلم بالسكل موقوف على العلم بالجزء فلا كان تصور ماهية مطلقا الخبر موقوفا على الاكتساب  
لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الأخبار ضروريا  
ولمالم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا . الثاني أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضوع الذى يحسن فيه الخبر  
ويميز عن الموضوع الذى يحسن فيه الأمر ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصور ابديهما لم يكن الأمر  
كذلك . فان قلت الخبر نوع من أنواع الالفاظ وأنواع الالفاظ ليست تصوراتها بدئية فكيف  
قلت إن ماهية الخبر متصورة تصورا بدئيا . قلت حكم الفهم بين أمرين بأن أحدهما الآخر وإليه  
الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وكل واحد يدرك من نفسه وبمعرفة بينه  
وبين سائر أحواله النفسانية من أله ولذته وجوعه وعطشه ، وإذا ثبت هذا فنقول إن كان المراد  
من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك أن تصوره في الجلة بدئيا مركز في فطرة العقل وإن كان  
المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فلا شك غير وارد أيضا ، لأن مطلق اللفظ الدال على الشئ  
بدئيا التصورات انتهى ، ويجب عنه بان المراد اللفظ الدال والأشكال وارد ولا نسلم أن مطلق اللفظ  
الدال بدئيا التصور ، وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه قبل  
الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يتمتع أن يكون  
حاصلا بالضرورة والاستدلال لتناهما . وأجيب أيضا بأن العلم ضرورة إنما هو نسبة الوجود  
إليه اثنا وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ، وقيل  
إن الخبر لا يحد لتصوره وقد تقدم بيانه في تعريف العلم ، ونيل الأولى في حد الخبر أن يقال هو  
الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه  
بذلك اللفظ فلا يرد عليه قم لأن مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من  
غير أن يشعر بأن له متعلقا وانما في الخارج ، وكذا يخرج جميع المركبات القيديدة والإضافة  
واعترض على هذا الحدباء أن كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع الشدين  
وشريك الرأى معدوم محال ، وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك  
النسبة الخارجية بالذهن كالعلم أو بالخارج عن الفهم كالقيام أولم يتم بشئ . منها نحو شريك البارى يتمتع

العلم من حيث حصوله بذاته (موقوف على النظر) أي الفحص (في) أحوال (العالم) لتأخذ منها ما يستلزم حدوثه فستدل به عليه (و) ذلك بأن توجه إلى النظر في أحواله لما ذكر فنهى إلى النظر في (ما) أي الحال التي (تشاهده) حال كونه (فيه) من (التغير) كزوال الحركة بطرؤ السكون والظلمة بطرؤ الضوء وعكس ذلك بأن نلاحظ وننقل وجه استلزامه الحدوث (فننقل من تفسره) أي من التصديق بتفسره وما نعلقه فيه (إلى حدوثه) أي إلى التصديق به لاستلزام التغير الحدوث لأن كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينت هذه المقدمات بما فيها في محله بما لا يحتمل هذا المختصر (والنظر) اصطلاحاً (هو الفكر) وعرفوا الفكر بأنه حركة النفس في المعقولات أي انتقالها فيها انتقالاً تدريجياً قصدياً لكنه هنا مستعمل في بعض معناه أي حركة النفس لقوله (في) طلب (حال) المنظور (فيه) المناسب المطلوب من بين أحواله (ليؤدي) أي لأجل أن يؤدي ذلك الفكر والانتقال لأفضائه إلى

والأولى أن يقال في حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لقائه وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما سبق . وقد اختلف هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفس أم حقيقة في اللفظي بحرفي التسمي أم العكس كما وقع الخلاف في الكلام على هذه الثلاثة الأقوال لأن الخبر قسم من أقسامه وإذا عرفت الاختلاف في تعريف الخبر عرفت بأن ما لا يكون كذلك ليس خبراً ويسمونه إنشاءً وتنبهاً ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والعرض والترجي والتمس .  
النوع الثاني : أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب وخالف في ذلك القرافي وادعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب إنما هو من جهة للتكلم لامن جهة الواضع ونظيره قولهم الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وقد أجوعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول ثم استدلل على ذلك باتفاق القنوبين والنجاشي على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه وإنما احتج له من جهة للتكلم لامن جهة اللغة . وأجيب عنه بأنه مصادم للاجتماع على أن الخبر موضوع لأعم من ذلك وما ادعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي باتفاق أهل اللغة والصحح ممنوع فإن مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب ويحجب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال إن كان من جهة للتكلم فلا يقدح على القرافي بل هو مترتب به كما تقدم عنه وإن كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى ويقوى ما قاله القرافي إجماع أهل اللغة قبل ورود الشعر وبعدة على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان الخبر موضوعاً لهما كما كان على من تكلم بما هو موضوع من بئس . ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور إلى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب لأن الحكم إما مطابق للتعاليق أولاً والأول الصدق والثاني الكذب وأثبت الحافظ الواسطة بينهما ، فقال الخبر إما مطابق للخارج أولاً ومطابق للطائفي وإما مع اعتقاده مطابق أولاً وغير مطابق وإما مع اعتقاده أنه غير مطابق أولاً والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله تعالى - أفترى على الله كذباً أم به جنة - ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسمة وما ذاك إلا لأن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد . وأجيب بأن اللزوم من الآية أفترى أم لم يفتر فيكون مجنوناً لأن المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً أو اللزوم أقصد فيكون مجنوناً أم لم يقصد فلا يكون خبراً . والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابل قد يكون كذباً وإن سلم فقد لا يكون خبراً فيكون هذا حصر الكذب في نوعه الكذب عن عمد والكذب لاعتقاد عمد . قال الزاوي في المحصول والحق أن السلسلة لفظية لأنها نعلم بالبدية أن كل خبر قائم أن يكون مطابقاً للخبر عنه أو لا يكون مطابقاً فإن أريد بالصدق الخبر للطائفي كيف كان وبالكذب الخبر للغير للطائفي كيف كان وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب وإن أريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع أن الخبر يكون عالمياً بكونه مطابقاً وبالكذب الذي لا يكون مطابقاً مع أن الخبر يكون عالمياً بأنه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا ثبت أن السلسلة لفظية انتهى ، وقال الظالم ومن تأم به من أهل الأصول والفقهاء إن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقة الاعتقاد واستدل بالقل والقل . أما القل في قوله تعالى - إذا جاءك للنافقون قالوا نهديك إنك لرسول الله وإنت تعلم إنك لرسول الله يشهد إن المنافقين لكاذبون - فإن الله سبحانه حكم

الحال المستلزم للمطلوب ولو بحسب الظن أو الاعتقاد فتناول النظر القاسم أيضا (٥) (إلى المطلوب) من علم تصوري

أو تصديقي أو عن ولواريد  
الحركة التي من شأنها أن  
تكون لأجل التآدية إلى  
المطلوب مثل الترتيب  
الحركة في تآدي الاستدلالين  
على مطلوب واحد إذ هي  
لبست للتآدي إليه حصول  
التآدي إليه بالحركة في  
الاستدلال الأول ويمتنع  
تحصيل الحاصل والحركة في  
استدلال قصد به الزام  
الحصم وإسكانه فقط  
لا التآدي المذكور فإن  
كانتا هاتين الحركتين من  
أفراد النظر اصطلاحاً كما  
هو ظاهر على أنه يمكن.  
حمل المطلوب على مايم  
غير السلم والظن أيضاً  
كالالتفات الجديد والزام  
الحصم وإسكانه خروج  
بالترجيح الانتقال  
الذهني كالحسب وهو  
الانتقال من المبادئ إلى  
المطالب دفعة وإن خرج  
بالقصد أيضاً بناء على أنه  
لا يكون تصدياً  
وبالقصدى غيره  
كالانتقال فيما يتوارد  
عليه من المقولات بلا  
اختيار كما في المنام فلا  
يسمى واحد منهما فكراً  
فلا يكون نظراً  
والمقولات حركة النفس  
في المسومات فيسمى  
تخيلاً لا فكراً وهذا قد

في هذه الآية حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم - انك لرسول الله - مع مطابقتها لواقع فلو كان للمطابقة  
لواقع وأولعناهم مدخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لأن خبرهم هذا مطابق للواقع ولا  
واسطة بين الصدق والكذب. وأجيب بأن التكذيب راجع إلى خبر تضمنه معنى تشهدناك لرسول الله  
وهو أن تشهدناهم هذه من صميم القلب وخلاص الاعتقاد لأن ذلك معنى الشهادة بما بعد تأكيدها بان  
واللام والجهة الاسمية. وأجيب أيضاً بأن التكذيب راجع إلى زعمهم العائد واعتقادهم الباطل لأنهم  
يعتقدون أنه غير مطابق للواقع. وأجيب أيضاً بأن التكذيب راجع إلى حلفهم للدلول عليه بقوله - لأن  
رجعنا إلى المدينة ليخبرننا الأعز منها الأذل - ولا يخفى ما في الأجوبة من مزيد التكلف ولكن الجواب  
إلى المصير اليها الملم بين الأدلة، وأما العقل فمن وجهين: الأول أن من غلب على ظنه أن زيداً في الدار ثم  
ظهوره ما كان كذلك لم يقل أحد أنه كذب في هذا الخبر بل يقال خطأ أو وهم. الثاني أن أكثر  
المسومات والمطلقات محضة ومقيدة فلو كان الخبر القبي لا يطابق الخبره كذا لطرق الكذب إلى  
كلام الشارح. واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقتها وكذبه عدمها بقوله سبحانه  
- لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا الله واحد - فكذبهم الله سبحانه مع كونهم  
يعتقدون ذلك وقوله - وليلع الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين - والآيات في هذا المعنى كثيرة. ويدل  
لذلك من السنة ما ثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
إن جماعة من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم  
كذب من قال ذلك بل له أجور مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم إنما أخبروا بما كان في  
اعتقادهم، وفي البخاري وغيره أن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم القنق إن سعد بن  
عبادة قال اليوم تسحل الكعبة فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه  
الكعبة. واحتجوا بالاجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع أننا نعلم أنهم يعتقدون صحة  
تلك الكفريات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب الكفار إذا قالوا بالاسلام باطل مع مطابقتها لاعتقادهم.  
والذي يظهر لي أن الخبر لا يتصف بالصدق إلا إذا جازع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فإن خالفهما أو أحدهما  
فكذب فيقال في تعرضهما هكذا الصدق مطابق للواقع والاعتقاد والكذب ما خالفهما أو أحدهما  
ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لأن الاعتبار هو كلام العقلاء فلا بد كلام السامع والجهنم والناس جميع  
أدلة الأقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا بد عليه شيء مما ورد عليها. فإن قلت من جهة  
ما استدلل به الجمهور الاجماع على تصديق الكفار إذا قالوا بالاسلام حق وهو أن مطابق للواقع لا الاعتقاد.  
قلت ليس النزاع إلا في مدلول الصدق والكذب بل في اشترعا وهذا الاجماع إنما هو من أهل الشرع لأن  
أهل الفقه والدليل الذي هو إجماعهم شرعي لا نظري ولكن الكذب المذموم شرعاً هو الخلف لاعتقاد  
سواء مطابق للواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب.  
النوع الثالث: في تقسيم الخبر لثلاثة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه  
وقد يقطع بكذبه أمور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لقدر ما يوجب القنطع فهذه ثلاثة أقسام.  
القسم الأول: المقطوع بصدقه وهو إيمان يعلم بالضرورة أو بالنظر فالعلوم بالضرورة بنقشه وهو  
المتواتر أو بموافقة العلم الضروري وهي الأوليات كقولنا أو أحد نصف الاثنين، وأما المعلوم بالنظر  
فهو ضربان: الأول أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبره صادقاً كقولنا  
العام حدث والضرب الثاني أن يدل الدليل على صدق الخبر فيكون كل ما يخبره متحققاً وهو ضروب  
الأول خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له وهوالله عز وجل الثاني من دلت للمعجزة

ثاني قول الشارح السابق وما نتأهده فيه من التفسير إذ الشهادة ليست إلا في المحسوسات إلا أن يريد

(والاستدلال طلب البليل)  
أي تحصيل التصديق بما  
يستلزم للطلوب ولو بحسب  
الظن أو الاعتقاد دون  
الواقع أو الالتفات إليه  
إذا كان التصديق بمحاصلا  
فشمع الاستدلال الفاسد  
أيضا (ليؤدي) أي لأجل  
أن يوصل ذلك التصديق  
أو الالتفات إليه ( إلى  
الطلوب) من علم أو ظن ولو  
أريد أن يكون بحيث يقصد  
بمثله التأدية إلى ما ذكر  
أورثه بالطلوب أهم من  
العلم والظن لشمع الالتفات  
الجديد والزمان المحصم  
شمع ثاني الاستدلالين  
وما قصد به الزمان المحصم  
وخرج مما لا يكون للتأدية  
للكور فلا يسي استدلالا  
أي وان أدى وإذا كان  
معنى النظر والاستدلال  
ما تقرر (ليؤدي النظر  
والاستدلال) أي ما يؤيدان  
إليه ويفيد أنه (واحد)  
وهو علم للطلوب أو ظنه  
فأحدهما ينفي عن الآخر  
(لجمع النصف بينهما في  
الاثبات) بقوله فهو الموقوف  
على النظر والاستدلال  
(و) في (التي) بقوله مالم  
يقع عن نظر واستدلال  
للاحتياج إلى الجمع بينهما  
بل (تأدية) أي لأجل  
التأدية فقدم ذكر الاثبات

على صدقه وهم الأنبياء صلات الله عليهم الثالث من صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل  
الأمة على القول بأن الاجماع حجة قطعية .

القسم الثاني : للقطع بكذبه وهو ضروب الأول للعلم بخلافه إما بالضرورة كالإخبار باجتماع  
النيقطين أو ارتضاعهما الثاني للعلم بخلافه إما بالاستدلال كالإخبار بقدم العالم أو بخلاف ماهر من  
قطعت الشريعة الثالث الخبر الذي لو كان صحيحا لتوفرت السواحي على نقله متواترا إما لكونه  
من أصول الشريعة وإما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن التسبب وقت الخطبة . الرابع  
خبر مدعي الرسالة من غير معجزة الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر  
الآحاد إذا خالف القطعي كالتواتر .

القسم الثالث : مالا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فانه لا يرجح صدقه ولا كذبه  
وقد يرجح صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد يرجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق .

النوع الرابع : أن الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وآحاد القسم الأول للتواتر وهو في  
اللفظ عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من التواتر وفي الاصطلاح خبر أقوام بلغوا  
في الكثرة إلى حيث حصل العلم قولهم وقبل في نرضه وهو خبر جماعة يصد بنصف العلم بصدقه وقبل خبر  
جمع من محسوس ينتج توطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم قولهم من حيث كثرتهم لاخراج خبر  
قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالم : خبرهم ضرورة أو نظرا وكما يخرج من  
هذا الخبر بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد نفسه في أحد الذي قبله . وقد اختلف في  
العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري فتذهب الجهور إلى أنه ضروري . وقال الكشي  
وأبو الحسين البصري إنه نظري ، وقال الفزاري إنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل  
القضايا التي قياساتها معما ، وقال المرتضى والآمدي بالوقف . وألحق قول الجهور للقطع بآنا نجد نفوسنا  
جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الأشخاص الناشئة قبلنا جزما خاليا عن التردد جازيا بحري  
جزما بوجود المشاهدات فالتكرار حصول العلم الضروري بالتواتر كالتكرار لحصول العلم الضروري  
بالمشاهدات وذلك مسفلة لا يستحق صاحبها للكافة وأيضا لو لم يكن ضروريا لافتقر إلى توسيط  
للمقدمين واللازم منتف لأننا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء اللدنيين لحصوله بالعادة لا بالمقدمين فاستغنى  
عن الترتيب واستدل القائل بأنه لا يفيده العلم قولهم لا تنسرك حصول الظن القوي بوجود ما ذكرتم  
لكن لا نسلم حصول اليقين وذلك لأننا إذا عرضنا إلى عقولنا وجود اللدنية الغائبة أو الشخص  
الغائبي عما جاء التواتر بوجودها وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالتأني  
أقوى من الجزم بالآول وحصول التفاوت بينهما يدل على تفرق النقيض إلى الرجوح وأيضا جزما  
بهذه الأمور المتقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذي رأيته اليوم هو الذي  
رأيته أمس مع أن هذا الجزم ليس يقين ولا ضروري لأنه يجوز أن يوجد شخص مساو له في  
الصورة من كل وجه ويجب عن هذا بأنه تشكيك في أمر ضروري فلا يستحق صاحبه الجواب  
كان من أن نكر المشاهدات لا يستحق الجواب فانا لو جزمنا أن هذا الشخص المرتي اليوم غير  
الشخص المرتي أمس لكان ذلك مستلزما لتشكيك في المشاهدات والتأويل بأنه نظري قولهم  
لو كان ضروريا لزم بالضرورة أنه ضروري وأجيب بالمعارضة بأنه لو كان نظريا لزم بالضرورة كونه  
نظريا كغيره من النظريات وبالحل وذلك أن الضرورية والنظرية صفتان للعلم ولا يلزم من ضرورة  
العلم ضرورة صفته . واحتج الجهور أيضا بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريا لما حصل لمن

مؤداهما واحد بأن الحد لا يسي دليلا في اصطلاح الأصول لأنه في اصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري واستنزوا بالخبري عما صرحوا به ومنهم الشارح في شرح جمع الجوامع عن المطلوب التصوري فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بخلاف النظر فكيف يكون مؤداهما واحدا بل مؤدى النظر أهم ومن ثم جرت على شرح الاستدلال على ما يخص التصديقي ويمكن أن يجاب بأن اطلاق الدليل على الحد باعتبار اطلاق أو اصطلاح آخر فيكون المراد بطلب الدليل ما يشمل تحصيل التصوري يؤدي الى التصور فليتأمل (والدليل) لفة (هو المرشد للمطلوب) قال السيد كغيره والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والناظر له قال وكذا يطلق الدليل على ما به الارشاد فله ثلاثة معان وللمرشد معنيان انتهى وجوز العبد جعل المرشد في عبارة ابن الحاجب على ما به الارشاد فانه يقال له المرشد مجازا والشارح أيضا في عبارة المصنف

لا يكون من أهل النظر كالبيان المراهقين وكثير من العامة ، فلما حصل ذلك لم علمنا أنه ليس بنظري وكما يندفع بأدلة الجمهور قول من قال انه نظري يندفع أيضا بقول من قال انه قسم ثالث وقول من قال بالوقوف لأن سبب وقفه ليس الافتراض الأدلة عليه وقد اتضح مما ذكرنا أنه لا تارض فلا وقف . واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الاسلام ولامن العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم وما روى من الخلاف في ذلك عن السنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه . ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدا للعلم الضروري الا بشروط منها ما يرجع الى الخبرين . ومنها ما يرجع الى السامعين فالتى ترجع الى الخبرين أمور أربعة .

الأول : أن يكونوا عالين بما أخبروا به غير مجازيين فلو كانوا غائبين لذلك فقط لم يند القطع هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، وقيل انه غير محتاج إليه لأنه إن اراد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الخبرين به مقلدا فيه أو طائفا له أو مجازا وان اراد وجوب علم البعض فسلم ولكنه ما خوض من شرط كونهم مستدئين إلى الحسن . الشرط الثاني : أن يسلوا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه قال الأستاذ أبو منصور فأما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة فان ذلك لا يوجب علما ضروريا لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون البهية بحدوث العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل القمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى . ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون للشاهدة والسمع على سبيل غلط الحسن كافي أخبار التصاري بسلب للسمع عليه السلام وأيضاً لا بد أن يكونوا على حفة يوثق معها قولهم فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه .

الشرط الثالث : أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة توالمهم على الكذب ولا يشيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضروري به فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وقال قوم منهم القاضي أبو الطيب الطبري يجب أن يكونوا أكثر من أربعة لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم الى السؤال عن عدالتهم اذا شهدوا عندهم وقال ابن السمانى ذهب أصحاب الشافعى الى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الجبائي واستدل بعض أهل هذا القول بأن الجملة عدد أول العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وعهد صلوات الله عليهم وسلامه ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه وقيل يشترط أن يكونوا سبعة يصعد أهل الكهف وهو باطل ، وقيل يشترط عشرة وبه قال الاسطخري واستدل على ذلك بأن مادونهما جمع فله وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد القباء لموسى عليه السلام لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه . ان يكن منكم عشرون صابرون . وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع وان قال المستدل به بأنهم لما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم فان اللقائم ليس مقام خبر ولا استخبار وقد روى هذا القول عن أبي الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالمد للعتري في الجملة وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الأمل فضلا عن الترفع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين لقوله . واختار موسى قومه سبعين رجلا .

على ذلك بدليل قوله (لأنه علامة عليه) اذ ما هو علامة على المطلوب هو ما به الارشاد وبما تقرر يستشكل صريح المصنف

وهذا أيضا استدلال باطل . وقيل يشترط أن يكونوا ثلثائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع . وقيل يشترط أن يكونوا خمسين عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان وهذا أيضا باطل . وقيل سبع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان . وقيل أربع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان . وقيل يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالاجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل ، وقال جماعة من الفقهاء لابد أن يكونوا بحيث لا يصحهم بلد ولا عصرهم عدد . وياقة العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جلع وإنما ذكرناها ليعتبر بها للعتبر ويعلم أن القليل والقال قد يكون من أهل العلم في نفس الأحوال من جنس المهذبان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبعث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله .

الشرط الرابع : وجود العدد للعتبر في كل الطبقات فيروى ذلك العدد عن مثله إلى أن ينصل بالمخبر عنه وقد اشترط عدداً الثلثة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير معدود وعلى هذا لابد أن لا يكونوا كفاراً ولا فساقاً ولا وجه لهذا الاشتراط فإن حصول العلم الضروري بالخبر للتواتر لا يتوقف على ذلك بل يحصل بخبر الكفار والفساق والعفار للميزان والأحرار والعبيد وذلك هو العتبر وقد اشترط أيضا اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط أيضا اختلاف أدبياتهم واشترط أيضا اختلاف أوطانهم واشترط أيضا كون المصوم منهم كما يقول الامامية ولا وجه لشيء من هذه الشروط . وأما الشروط التي ترجع إلى السامعين فلا بد أن يكونوا عقلاء إذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له والثاني أن يكونوا عاقلين بمداول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه .

القسم الثاني : الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيد أصلاً أو يفيد بالقراس الخارجة عنه فلا واسطة بين التواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكا ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي السكرايسي والمارثي المحاسبي . قال وبه قول وحكا ابن خوزنمندان عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره وقتل الشيخ في القصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه ، وحكى صاحب للصادر عن أبي بكر الغفال أنه يوجب العلم الظاهري وقيل في تعريضه هو ما لم يفته بنفسه إلى التواتر سواء كثر رواته أو قلوا وهذا كالآل في فني الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريضه هو ما يفيد الظن واعترض عليه بما لم يفيد الظن من الأخبار ورد بأن الخبر الذي لا يفيد الظن لا يرد دخوله في التعريف إذ لا يثبت به حكم والرداد تعريف ما يثبت به الحكم . وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذي لم يفته تضعيفه إلى حد يكون به باطلا موضوعاً يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظن ويرد هذا الجواب بأن الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام وإنما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لقائه أو لغيره لحصول الظن بصدق ذلك وثبوته عن الشارع وقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التقليد به وقال القاشاني والرافضة وابن داود لا يجب العمل به وحكا الماوردي عن الأصم وابن علي وقال انهما قال لا يقبل خبر الواحد في السنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشريعة وحكى الجويني في شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر

قرينة عليه ويمكن أن يجب من الأول بان الجليل بهذا للنبي ينطبق على معناه الأصولي وهو ما يمكن اتصوال بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فلذا ألقاه وعن الثاني بأن تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل قرينة على ارادة معنى للشرع الجاهلي وهذا المناسب لعنى الاستدلال للذكور كما لا يخفى عنهما كليهما أيضاً لا اعتماداً على التوقيف لما تقدم من أن المقصود بالثبات بهذه المقدمة هو التبدى الذي لا يستثنى من التوقيف (والظن) لفتاء بمعنى اليقين وبمعنى الشك واصطلاحاً (تجويز) وقوع كل من (أمرين) بدلاً من الآخر منهما تجويزاً ظاهراً في كل منهما (أحدهما) أى وقوعه (أظهر من) وقوع (الآخر) لا يجب ذاته فإن الراد بالأمرين طرقاً للسكن كوجود زيد وهشام وجوده إذ كل من الواجب وللمتنع لا يتصور فيه هذا التجويز ولا أظهرية بحسب الثبات لأحد طرفي الممكن بل هو محسبها لا يكون أولى من الآخر بل هما سواء بالنسبة إليه

ووجود عمرو أظهر عند  
المجوز خرج بقولنا مجوزا  
ظاهر في كل منهما المأخوذ  
من المصنوع وقد ينهم  
من قوله أظهر من الآخر  
نحو تجوز بقاء البحر  
بجلاء واقلابه دما مثلا  
إذ كل منهما جائز الوقوع  
متلا وأحدهما وهو بقائه  
بجلاء أظهر مع أن ذلك  
ليس من قبيل الظن لأن  
البقاء بجلاء معلوم لنا علما  
عاديا والاقبال حتى عند  
الظن في مجاري العادات  
وتعريف الظن بما ذكر  
تعريف بالظن إذ الظن  
هو الإدراك الراجح  
لأحد الأسرين للزوم  
لتجوز ولعله على حذف  
المضاف إذ هو لازم غير  
محور والمراد ذوات التجوز  
ولعله اعتمد في ارادة  
الإدراك الراجح منه على  
التوقيف وإلا فهو لازم  
للمرجوح أيضا فهذا اللازم  
لا ينهم منه أحد مما خصومه  
(والشك تجوز) أي  
إن كان إمكان وقوع كل  
من (أسرين) مما وجود  
النهي وانتفاؤه بدلا عن  
الآخر بالإمكان الحاس  
(لازمية لأحدهما على  
الآخر) فتشترى رجحان  
وقوعه دون الآخر لأجسب  
الواقع بل (عند المجوز)  
وإن ثبت في الواقع والوهم

الواحد إلا بعد قرينة تضمن إليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق ، وقال  
وإليه ذهب أبو الحسين بن القبان الفرضي قال بعد حكاية هذا عنه فإن تاب فحقه رجحه وإلا فهو  
مسافة التكفير لأنه إجماع لمن أنكروه يكفر ، قال ابن السمائي واختلفوا يعني القائلين بعدم  
وجوب العمل بخبر الواحد في اللعان من القبول قتل منع منه العقل وينسب إلى ابن علي والأصم  
وقال القاشاني من أهل الظاهر والشعة منع منه الشرع فقالوا أنه لا يخيد إلا الظن وإن الظن  
لا يفي من الحق شيئا ويجب عن هذا بأنه علم محض لما ثبت في الشريعة من العمل بالخبر  
الأحد ، ثم اختلف الجمهور في طريق إثباته فلا أكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع ، وقال أحد بن  
حنبل والقائل وابن شريح وأبو الحسين البصري من الصنف وأبو جعفر الطوسي من الإمامية  
والصبري من الشافعية إن الدليل العقلي دلي على وجوب العمل لاحتياج الناس إلى معرفة بعض  
الأشياء من جهة الخبر الواحد عن الواحد ، وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله  
تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ - وبمثل قوله تعالى - فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة -  
ومن السنة بمثل قصة أهل قبا لما أتاهم واحد فاجتمعهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ ذلك  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فم يشكر عليهم وبمثل بعثته صلى الله عليه وآله وسلم لعملة واحدا  
بعد واحد وكذلك بعث بالفرد من الرسل يدعو الناس إلى الإسلام ومن الإجماع بإجماع الصحابة  
والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولو أنكروه منكر لنقل الينا  
وذلك يوجب العلم العادي بانفاهم كالقول الصريح ، قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك  
قطعا انتهى . وعلى الجملة فبرأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح لتمسك به ومن  
تفيع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعهم بالخبر الأحاد وجد ذلك في غاية  
الكثرة بحيث لا يقع له إلا منصف بسيط وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال  
فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد من رية في الصحة أو تهمة الراوي أو وجود معارض  
راجح أو نحو ذلك . وإعلم أن الأحاد تنقسم إلى أقسام منها خبر الواحد وهو هذا الذي تقدم ذكره .  
والقسم الثاني : السفيض وهو مارواه ثلاثة ضاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقال أبو اسحق  
الشجزي أقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان . قال السبكي والفتار عندنا أن السفيض ما يبعد الناس  
شائما . والقسم الثالث المشهور وهو ما شتهر ولوفى القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم  
نواظروهم على الكذب ولا يستر الشهرة بعد القرنين ، هكذا قال الحنفية فاعتبروا التواتر في بعض  
طبقاته وهي الطبقة التي روت في القرن الثاني أو الثالث فقط فينته وبين السفيض عموم وخصوص  
من وجه لصدقهما على مارواه الثلاثة ضاعدا ولم يتواتر في القرن الأول ثم تواتر في أحد القرنين  
للكورين واختراد للسفيض إذ لم يمت في أحدهما إلى التواتر واختراد للشهور في رواه اثنان في القرن  
الأول ثم تواتر في الثاني والثالث وجعل الجصاص المشهور قسما من التواتر ووافقه جماعة من أصحاب  
الحنفية ، وأما جمهورهم فجعلوه قسما للتواتر لأقسامه كما تقدم . وإعلم أن الخلاف الذي ذكرته  
في أول هذا البحث من إفادة خبر الأحاد الظن أو العلم مقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه  
ما يقويه ، وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهورا أو سفيضا فلا يجري فيه الخلاف المذكور  
ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فانه يغيد العلم لأن الإجماع عليه  
قد صبره من للعلم صدقه وهكذا خبر الواحد إذا نقلته الأمة بالقبول فكانوا بين علم به ومتأول

رجحان (الانتفاء) له عند التردد فيهما (ظن) أى لازم له وإلا فالظن إنما هو للزوم الذى هو الإدراك الراجح والوهيم مقابله وهو الإدراك للروح (وأصول الفقه) أى الفقه للسبب بهذا القالب كما أشار إليه بقوله (الذى وضع) أى جعل (فيه) أى بسبب بانه (هذه الوراثة) التى هى الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على المختار فى معنى الكتب ونحوها (طرقه) أى طرق الفقه) فإن قلت ظهر من هذا التفسير عود المسأله فى طرقه على الفقه مع أنه جزء العلم وهو لاسمى له فلا يصح عود التفسير عليه قلت عود التفسير عليه باعتبار معنى الأصلى الإضافى على الاستخدام المقرر فى البيان (على سبيل الاجمال) أى كاتبة تلك الطرق على صفة هى إجمالها وعدم تعيينها لعدم تعيين متعلقها وهو الحكم والمراد بها المسائل الكلية التى يبين فيها أحوال الأدلة الإجمالية كما أشار إلى ذلك الشارح بذكر الحثية الآتية كقولنا الأمر للوجوب حقيقة والنهى للتحريم كذلك وفصل النبى حجة وهكذا فتمثيل الشارح لها بقوله

له ومن هذا القسم أحاديث صحيحى البخارى ومسلم فإن الأمة نلت ما فهمنا بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلتى فى غير هذا الموضع . قيل ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبر به فى حضور جماعة هى نصاب التواتر ولم يقدحوا فى روايته مع كونهم بمن يعرف علم الرواية ولا مانع منهم من التدقيق فى ذلك وفى هذا نظر . واختلفوا فى خبر الواحد الموقوف بالتزامن قبل قيد العلم . وقيل لا يفيد وهذا خلاف لفظى لأن التزامن إن كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا إذا أخبر خبر يحضرته صلى الله عليه وآله وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وصحة صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه لا إذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية . (فرع) العمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو فى الخبر وهو الراوى ومنها ما هو فى الخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو فى الخبر نفسه وهو اللفظ الدال . أما الشروط الراجعة إلى الراوى فخمسة : الأول التكليف فلا تقبل رواية السبى والمجنون وتقبل القاضى الإجماع على رد رواية السبى واعتراض عليه التعسرى ، وقال بل هما قولان للشافعى فى إخباره عن التوبة كما حكاه القاضى حسين فى تعليقه . قال ولأصحابنا خلاف مشهور فى قبول روايته فى هلال رمضان وغيره . قال القنورى الأصح قبول روايته والوجه فى رد روايته أنه قد علم أنه غير آثم لا ارتفاع فلم التكليف عنه فيكذب ، وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان مع أن فهم من كان يطلع على أحوال النبوة وقد رجحوا إلى النساء وسأوهن من وراء حجاب قال المزالى فى المنحول عمل الخلاف فى المراهق المتبث فى كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية أم لا لتحملها سببا وأدائها مكلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما فى رواية ابن عباس والحسين ومن كان مماثلا لهم كحمود بن الربيع فإنه روى حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل يبعث فى فيه حجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته ، وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا لو تحمل وهو قاص أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولا أعرف خلافا فى عدم قبول رواية المجنون فى حال جنونه أو ما لومع فى حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لأنه وقت الجنون فيه ضابط وقد روى جماعة إجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض فى إفتاء لميس الحاجة إلى ذلك لكثرة وقوع الجنائيات فيما بينهم إذا انفردوا ولم يحضرهم من نصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجنابة حتى يؤدوا الشهادة الأولى عدم القبول وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحاجة على ما سأتى على أنا نخرج ثبوت هذا الإجماع لفظى عنهم .

الشرط الثانى : الإسلام فلا تقبل رواية الكافر من يهودى أو نصرانى أو غيرهما إجماعا قال الرزاقى فى المحصول أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الإحراز من الكذب أو لم يعلم قال والخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالجمجم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته والإقبالها وهو قول أبى الحسين البصرى ، وقال القاضى أبو بصير والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايتهم . لنا أن المقضى للعمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها . بيان أن المقضى قائم أن اعتقاده حرمة الكذب يجره عن الإقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها ويان أنه لا معارض أنهم أجمعوا على أن الكافر الذى ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا قال واحتج الخائف بالنص والقياس أما النص فقوله



(الاستصحاب) أى كنهه  
الطلقات عن التقييد  
بما هو به معين ومنه  
عنه معين وهكذا الى  
الآخر لا مطلقا ولا من  
حيث البحث عنها بأن  
أولها وانها لفظ أو  
موضوع مثلا وثالثها  
مخالفه أو صادر عن  
التي بالإختبار مثلا بل  
(من حيث البحث) أى  
الاجماع (عن أولها)  
أى مطلق الأمر) بأنه  
لوجوب حقيقة (و) عن  
(الثاني) أى مطلق النهى  
(بأنه للحكمة) كذلك (و)  
من (الباقى) أى فعل  
النبى والاجماع والقياس  
والاستصحاب (بأنها  
صحيح) أى يصح الاحتجاج  
بها والاستدلال بكل منها  
بشرطه مؤول بمحذف  
المضاف أى كفاضة  
مطلق الأمر وقاعدة  
مطلق النهى الخ أى  
كالقاعدة التى يبين فيها  
أن مطلق الأمر للوجوب  
واقاعده التى يبين فيها  
أن مطلق النهى للتحريم  
وهكذا فهذه المطلقات  
من موضوعات المسائل  
والكون للوجوب الخ من  
محوالاتها تم عطف على  
الأمر من قوله كطلق  
(وغير ذلك) الأمر قوله  
مكافرا

نمالي - ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - فأمر بالتثبت عند نبأ الفاسق ، وهذا الكافر فاسق فوجب  
التثبت عند خبره ، وأما القياس فقد أجبنا على أن الكافر الذى لا يكون من أهل القبلة لا تقبل  
روايته فكذا هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل السليخ ، وهذا منصب  
شرى والكفر يقتضى الأذلال وبينهما شائقة أفضى مافى الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه  
كافرا لكنه لا يصلح عقرا - والجواب عن الأول أن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم  
للقسم على الكيفية ومن الثاني الفرق بين الموضوعين أن الكفر الخارج من لغة أغفل من كفر  
صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع هكذا  
قال الرازي . والحاصل أنه ان علم من منصب للبتع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا ،  
وان علم من منصبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيها ينطبق بنصرة مذهب أو الكذب فيها هو  
ترغب في طاعة أو ترهب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والفرزاني  
والآمدي لا يقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأى الجويني  
وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا في الأول وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثاني والفرق في  
هذا بين المتبوع الذى يكفر ببعده ، وبين المتبوع الذى لا يكفر ببعده وأما اذا كان ذلك للبتع  
لا يستجيز الكذب باختلافه على أقوال الأول رد روايته مطلقا لأنه قد فسق ببعده فهو كالفاسق  
بفعل للمصية . به . قال القاضي والأساذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازي والقول الثاني أنه  
يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف والقول الثالث أنه اذا كان دامية  
الى ببعده لم يقبل والا قبل وحكا القاضى عبد الوهاب في المنص من مالك . به جزم سليم . قال  
القاضى عياض وهذا محتمل أنه اذا لم يقع يقبل ويحتمل أنه لا يقبل مطلقا انتهى والحق أنه لا يقبل  
فيها يدعو الى ببعده ويقومها لا في غير ذلك . قال الخطيب وهو مذهب أحمد ونسب ابن الصلاح  
الى الأكثرين ، قال وهو أحد المذاهب وأولاه . وفي الصحيحين كثير من أحاديث للبتعة  
غير الدعاء احتجاجا وانتشادا كمران بن حطان وداد بن الحصين وغيرهما وقتل أبو حاتم بن  
حبان في كتاب الثقات الاجماع على ذلك ، قال ابن دقيق العيد جعل بعض التأخرين من أهل  
الحديث هذا للذهب متفقا عليه وليس كما قال ، وقال ابن القطان في كتب الروم والاجماع الخلاف  
انما هو في غير الدامية أما الدامية فهو ساقط عند الجميع . قال أبو الوليد الباجي الخلاف في الدامية  
بمضى أنه يظهر ببعده (١) بمعنى جل الناس عليها فلم يختلف في ترك حديثه .

النسب الثالث : المدالة ، قال الرازي في المحصول هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة  
التقوى والمروءة فيما حتى يحصل ثقة النفس بسدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن  
بعض الصفات كالخطيف بالجة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القاذية في المروءة كالأكل في  
الطريق والبول في الشارع وصحة الأزدال والافراط في المزاج والضابط فيه أن كل مالا يؤمن من  
جراته على الكذب يرد الرواية ومالا فلا انتهى وأصل المدالة في اللغة الاستقامة ، يقال طربى  
عدل : أى مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال الزركشي في البحر : واعلم أن المدالة  
شرط للاتفاق ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم النقص ،  
وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقرار الكبائر و صفات خمسة كسرقة لقمة والزنا المباحة  
كالبول في الطريق والمراد جنس الكبائر والزنا المباحة الصادق بواحدة ، قال ابن التتري

(١) كذا بالأصل ولعل في العبارة سقطا والأصل وأما الدامية بمعنى أنه يحمل الخ

الشريعة على القول أو الفعل وكلامه والخاص من حيث البحث عن أولها بأنه كقول صاحب الشريعة أو فعله والثاني

لثلاث يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا المصنف مع وقوع المصطوف عليه في حبز كافي التمثيل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات إذ الكافي قد تكون باعتبار الأفراد الفنية وقد تكون باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه وقوله (مع ما يتعلق به) متعلق يأتي وقديسه شكل اقتصره على بيان آيات ما يتعلق بالنبر مع آيات ما يتعلق بإيقاعه أيضا فإن حل ما ساقى على ما يبيح به من التبر أي بحوله فلا اشكال وكذا لو عطف وغير ذلك على مجرور البدء أي المبحوث عنها بالذكورات ونصير ذلك بأن يقدر المصنف على مجرور احدي الباءات ويحصل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقي ويندفع على هذا أيضا اشكال الاستثناء عن المصنف بوقوع المصطوف عليه في حبز الكافي غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتماثلين بالأجنبي وهو ممتنع إلا أن يمنع تمنع أجنبيته أو يسلط على المجرور الأخير فليتأمل وطرقه

والذي صح عن الشافعي أنه قال في الناس من يحض الطاعة فلا يزجها بحصة وفي السليمن من يحض المصيبة ولا يزجها بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولا الى قبول الكل فإن كان الأغلب على الرجل من أصناف الطاعة والمروءة قبلت شهادته ورأيت وإن كان الأغلب المصيبة وخلاف المروءة رددتها قال ابن السمعاني لابد في العمل من أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المصيبة وأن لا يرتكب من الصناعات ما يندفع في دين أو عرض وأن لا يضل من اللبايح ما يسقط التقديرو يكسب التهم وأن لا يستند من للذهب ما يرد أصول الشرع . قال الجويني الثقة هي العند عليها في الخبر فني حلت الثقة بالخبر قبل . وقال ابن الحاجب في حد العندة هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة فزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ما هو الحق في أهل البدع في الشرط الذي مر قبل هذا . والأولى أن يقال في تعريف العندة إنها التمسك بأداب الشرع فمن تمسك بها فضلا وتركها فهو العدل للرضى ومن أخل بشيء منها فإن كان الاخلال بذلك الشيء يندفع في دين فاعله أو تاركه كفضل الحرام وترك الواجب فليس بعدل . وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال فلا مدخل لتلك في هذا الأمر الذي اتفق على عليه فطران عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة ثم من فعل ما يخالف ما يهدى الناس مروءة عرفا لاشرافهم تارك للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءة الشرعية . وقد اختلف الناس هل المصطفى تنقسم الى صفات وكثير أم هي قسم واحد ، فذهب الجمهور الى أنها منقسمة الى صفات وكثير ، ويدل على ذلك قوله سبحانه - ان تجتنبوا كثيرا ماتبهون عنه تكفروا عنكم سيئاتكم - وقوله - وكذا اليكم الكفر والنسوق والعصيان - ويدل عليه ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أن من تنصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بأبواب الكبائر وذهب جماعة الى أن المصطفى قسم واحد ومنهم الأستاذ أبراسحق والجويني وابن فورق ومن تابعهم قالوا إن المصطفى كلها كثير ، وإنما يقال لبعضها صغيرة بالنسبة الى ما هو أكبر كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقبة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكلها كبار قالوا ومعنى قوله - ان تجتنبوا كثيرا ماتبهون عنه - ان تجتنبوا الكفر والفتنة ذلك ذهب اليه الحلبي ، فقال إن المصطفى تنقسم حد (١) الكبائر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وقاحلة فقتل النفس بغير حق كبيرة فإن قتل دارحمه ففاحشة فأما الحادثة والضربة مرة أو مرتين صغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا .

ثم اختلفوا في الكبائر هل تعرف بالحد أولا تعرف إلا بالحد ، فقال الجمهور إنها تعرف بالحد ثم اختلفوا في ذلك فقيل إنها المصطفى الموجبة للحد ، وقال بعضهم هي ما يلحق صاحبها وعيد شديد ، وقال آخرون ما يشر بقله اكتملت مرتكبها بالدين ، وقيل ما كان فيه مفسدة ، وقال الجويني مانس الكتاب على تحريره أو وجب في حقه حد وقيل ما ورد الوعيد عليه مع الحد أو لعظ فيه الكبر ، وقال جماعة إنها لا تعرف إلا بالحد ، ثم اختلفوا هل تنصرف في عدد معين أم لا فقيل هي سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون وإلى السبعين أنهاها الم حافظ النجفي في جزء منه في ذلك وقد جمع ابن حجر الهيتمي فيها مصنفًا حافلًا سماه الزواجر في الكبائر وذكر فيه نحو أربعين مسألة . وبالجملة فلا دليل

(١) قوله حد الكبائر منصوب أي بحسب حد الكبائر

بجرمة الزنا ( وصلاته ) أى الذى للصلوات الارادة من قوله ( صلى الله عليه وسلم ) جوف ( الكعبة كما أخرجه ) ورواه أى صلاته بتأويلها بالذكور أو العمل أو كونه صلى فيها فالرجح ما يفهم من الكلام ( الشيطان ) البخارى ومسلم أى بناء على اخراجهما ذلك للتعلق بجواز كون الصلاة فى الكعبة ( والاجماع على أن لبنت الابن للسنس ) حال كونها موجودة ( مع ) وجود ( بنت الصلب ) وقوله ( حيث ) استعملها للكان الاستبصارى أى فى فريضة ( لاصطب ) كائن ( لها ) أى لواحدة منها فيها متعلق بالنسبة فى مدخول على أو الاجماع المتعلق باستحقاق بنت الابن ما ذكر فان كان لبنت الصلب عاصب فلا شيء لبنت الابن أو كان لبنت الابن عاصب فاصحابها يفضل عن نصف بنت الصلب وغيره ان كان للذكر مثل حظ الانثيين ( وقياس الأرز على البر ) فى استناع بيع منه أى البر ( ببعض ) فى كل حال ( الا ) حال كون البضين ( مثلا ) مقابلا ( بمثل ) له أى متائلاين بأن يماثل أحدهما الآخر فى المقدار باعتبار الكيل

وإذا تقرر لك هذا فاعلم أنه لا عدالة للناسق . وقد حكى مسلم فى صحيحه الاجماع على رد خبر الناسق ، فقال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم . قال الجوينى والحنفية وإن باحوا بقبول شهادة الناسق فلم يوجبوا بقبول روايته . فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع . قال الرازى فى المحصول اذا أقدم على القسنى فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وإن لم يعلم كونه فسقا قان أن يكرن منظونا أو مقطوعا فان كان منظونا قبلت روايته بالانفاق قال وإن كان مقطوعا به قبلت أيضا . لنا أن ظن صدق راجح والعمل بهذا الظن واجب للمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به . احتج الخصم بأن منصب الرواية لا يلقى بالناسق أقصى ما فى الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بنسبه فسق آخر فإذا منع أحد النسخين عن قبول الرواية فالنسخان أولى بذلك المص . والجواب أنه اذا علم كونه فسقا دل إقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك . ويجاب عن هذا الجواب بأن إخلاله بأمر دينه الى حد يجعل معه ما يوجب القسنى يدل على دلالة على اجترائه على دينه وتهوانه بما يجب عليه من معرفة .

واختلف أهل العلم فى رواية الجهول : أى مجهول الحال مع كونه معروف العين رواية عدلين عنه فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة ، وقال أبو حنيفة تقبل روايته اكتفاء بسلامته من التفتيش ظاهرا ، وقال جماعة ان كان الراوى يان أو الرواة عنه لا يروون عن غير عدل قبل ولا فلا وهذا الخلاف فيمن لا يعرف حاله ظاهرا ولا باطنا ، وأما من كان عدلا فى الظاهر ومجهول العدالة فى الباطن ، فقال أبو حنيفة يقبل ما لم يعلم الجرح ، وقال الشافعى لا يقبل ما لم تعلم العدالة وحكاه الكيا عن الأكثرين ، وذكر الأصمغانى أن المتأخرين من الحنفية قيدا القول بالقبول بصدور الاسلام بنسبة العدالة على الناس إذ ذاك ، قالوا وأما المستور فى زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد ، وقال الجوينى بالوقف اذا روى التحريم الى ظهور حاله . ولنا مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راو واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل ولم يخالف فى ذلك إلا من لم يشترط فى الراوى إلا مجرد الاسلام ، وقال ابن عبد البر ان كان المنفرد بالرواية عنه لا يروى إلا من عدل كابن مهدي وابن معين ويحيى القطان فإنه تقبلى وترفع عنه الجهالة العينية والإفلا ، وقال أبو الحارث بن القطان ان زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل ولا فلا وهذا هو ظاهر تصرف ابن حبان فى قتاته فإنه يحكم برفع الجهالة

الآخر فى المقدار باعتبار الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما ( يدا بيد ) أى مقبوضين للتعاقدين أو أوليها

رواية واحدة وحكي ذلك من النسائي أيضا . قال أبو الوليد البخاري ذهب جمهور أصحاب الحديث إلى أن الراوي إذا روى عنه اثنان ضاعدا انتفت عنه الجبهة وهذا ليس به صحيح عند المحققين من أصحاب الأصول لأنه قد يروى الجملة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا يخبرون شيئا من أمره ويحدثون بما رويوا عنه على الجبهة إذا لم يعرفوا عدالة انتهى . وفيه نظر لأنهم إنما يقولون بارتفاع جبهة العين رواية الاثنين ضاعدا عنه لا بارتفاع جبهة الحال كاستي . والحق أنها لا تقبل رواية مجهول العين ولا مجهول الحال لأن حصول الظن بالروى لا يكون إلا إذا كان الراوي عدلا وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على النسخ من العمل بالظن كقوله سبحانه - إن الظن لا يثبت على شيء - وقوله - ولا تقف ما ليس لك به علم - وقام الإجماع على قبول رواية العدل فكان كالتخصيص لتلك العموم فحق من ليس بعدل داخل تحت العمومات وأيضا قد قرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال بمحتمل أن يكون فاسقا وأن يكون غير فاسق فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لأن عدم التفتيش شرط في جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرط وأيضا وجود التفتيش مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا التفتيش ، وأما استدلال من قال بالقبول بما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر ، فقال النجاشي ولزى وغيرهما من الحفاظ لأصل له وأما هو من كلام بعض السلف ولوسلنا أن له أصلا لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لأن صدق المجهول غير ظاهر بل صدقه وكذبه مستويان وإذا عرفت هذا فلا يصدم ما استشهدوا به بهذا الحديث الذي يشرح بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أقضي بنحو ما أسمع وهو في الصحيحين يما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعنه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهرك علينا وبما في صحيح البخاري عن عمر رضي الله عنه إنما نؤخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم . الشرط الرابع : الضبط فلا بد أن يكون الراوي ضابطا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه في حفظه وقته غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط وسهوه ردت روايته إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه وإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما علم أنه غلط فيه كذا قال ابن السمعاني وغيره . قال أبو بكر الصريفي من أخطأ في حديث فليس بديل على الخطأ في غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثرت بلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لأن الدار على حفظ الحكاية قال الترمذي في المعال كل من كان منهما في الحديث بالكذب أو كان مغلا يخطئ الكثير فأنى اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتمل بالرواية عنه انتهى . والحاصل أن الأحوال ثلاثة إن غلب خطؤه وسهوه على حفظه فردود إلا فيما علم أنه لم يخطئ فيه وإن غلب حفظه على خطئه وسهوه لقبول إلا فيما علم أنه أخطأ فيه وإن استويا فالحلف قال القاضي عبد الجبار يقبل لأن جهة التصديق راجعة في خبره لعنه ودينه ، وقال الشيخ أبو اسحق أنه يرد وقيل إنه يقبل خبره إذا كان مفسرا وهو أن يذكر من روى عنه وبين وقت السماع منه وما شبه ذلك والا فلا يقبل به . قال القاضي حسين وحكاه الجوزي عن الشافعي في الشهادة ففي الرواية الأولى وقد أطلق جماعة من السلفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تام الضبط مع بقية الشروط للعترة خذبه من قسم الصحيح وإن خف ضطه خذبه من قسم الحسن وإن كثرت غلطه خذبه من قسم الضعيف ولا بد من تنبيه هذا إذا لم يعلم أنه لم يخطئ فيها روى قال السكاكيني الطبري ولا يشترط انتفاء التفتيش ولا يوجب لحوق التفتيش له رد حديثه إلا أن يعلم أنه قد نطقه التفتيش فيه وبينه وما ذكره صحيح إذا كان ممن تشرية التفتيش في خبر ما يرويه كواقع ذلك لجماعة من الحفاظ فأنهم قد تلحقهم التفتيش كثير من أمور الدنيا فأناروا كأروا من

للقاضي في المجلس غالب وفي المتن في قوله بته أي فلان إذا بيد أي متقاضيين أن يدا حال من الفاعل والمفعول وب يد بيان قال سيويه كما كان في شفا لك يسانا أيضا فيمتلئ بمحذوف استؤنف للبين وفيه في شفا يد التقدير ارادتي لا بد انتهى ولعل التقدير هنا تقاضا يبد (كارواه) أي الامتناع للذكر المرتب عليه هذا القياس المتعلق بامتناع بيع بعض الأرض ببعض كانه كرم (مسلم واستصحاب الطهارة) عن حديث أوجب (لن) أي في حق من (شك) أي تردد مطلقا وذكر التوروي رحمه الله أن المراد بالشك في غالب أبواب الفقه مطلق التردد باستواء أوجهان (في بقائها) بعد ما تحققها المتعلق بالحكم يبقاها (فليست) طرقه على سبيل التخصيص (من أصول الفقه) لا بنفسها ولا بعد جعلها قضيا (وإن ذكر بعضها في كتبه) لأنه إنما ذكر فيها (تمثيلا) أي لأجل تمثيل القواعد وإيضاحها لا لأجل أنه منه (وكيفية) عطف على قوله طرقه من قوله طرقه على سبيل الإجمال أي وللأسانل التضمنه لبيان كيفية (الاستدلال) من استدلال بمعنى دل (بها أي بطرقه) الإجمالية لكن لا من حيث إجماله لأن كيفية الاستدلال إنما تتحقق

أحدق الناس بالرواية وأنهم فيما يتعلق بهوليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بينه كاسياني .  
الشرط الخامس : أن لا يكون الراوي مدلسا وسواء كان التدليس في اللسان أو في الاستناد . أما  
التدليس في اللسان فهو أن يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظن السامع  
أن الجميع من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التدليس في الاستناد فهو على أنواع :  
أحدها أن يكون في إبدال الأعداء فيمنع من الراوي وعن أبيه فيضربهما وهذا نوع من الكذب  
وثانيها : أن يسمى بسمعة غيره مشهورة فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي وذلك مثل  
من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوي بكنيته أو بالعكس إيهاما للمروي له بأنه رجل آخر غير ذلك  
الرجل فإن كان مقصد الراوي بذلك التثريب على السامع بأن المروي عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو إما  
أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفا وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن  
السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف فهذا التدليس قاذح في عدالة الراوي وإما أن يكون مقصد  
الراوي مجرد الإغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلا على كل حال فليس هذا النوع من  
التدليس بمرجح كاقوال ابن الصلاح وابن السمعاني وقال أبو الفتح بن برهان هوجوح . وثالثها أن  
يكون التدليس بطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى من هو أبعد منه مثل أن يترك  
شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه فإن كان للتروك ضعيفا فذلك من التلبيس في الرواية ولا يغلط  
الأمين ليس بكامل العدالة وإن كان المتروك ثقة وترك ذكره لفرض من الأغراض التي لثانها الأمانة  
والصدق ولا تتضمن التثريب على السامع فلا يكون ذلك قاذحا في عدالة الراوي لكن إذا جاء في  
الرواية بسمعة عظيمة نحو أن يقول قال فلان أوروي عن فلان أو نحو ذلك أما لو قال حدثنا فلان  
أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل التقى حدثه أو أخبره هومن ترك ذكره فذلك كذب يقدح في  
عدالته . والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقل إلا إذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت  
لا إذا لم يقل كذلك احتلال أن يصحكون قد أسقط من لا تقوم الحجة به .

وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر ، فأول : منها أن لا يستحيل وجوده في العقل فإن  
أصل العقل رد .

والشرط الثاني : أن لا يكون مخالفا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال .  
والشرط الثالث : أن لا يكون مخالفا لأجاء الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية ، وأما إذا  
خالف القياس القاطع فقال الجمهور أنه مقدم على القياس ، وقيل إن كانت مقدمات القياس قطعية  
قدم القياس وإن كانت ظنية قدم الخبر وإليه ذهب أبو بكر الأبهري وقال القاضي أبو بكر الباقلائي  
إنهما متساويان وقال عيسى بن أبيان إن كان الراوي ضابطا عالما قدم خبره والا كان محل اجتهاد  
وقال أبو الحسين البصري إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم وإن كان حكم الأصل  
مقطوعا به خاتمة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به والا فالخبر  
مقدم ، وقال أبو الحسين العيسري لاختلاف في العلة للنصوص عليها وإنما الخلاف في السببقة قال  
الكيا قدم الجمهور خبر الضابط على القياس لأن القياس عرضة للزلل انتهى . والحق تقديم الخبر  
الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه  
كحديث البصرة وحديث العراق إنهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون إذا جاءهم  
الخبر لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا فيه وما روى عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواضع  
فضحه غير صحيح وبنيته محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدم القياس بوجه من الوجوه .

وتعلقها بحكم معين بأن  
تتحقق في جزئياتها  
وحاصل للمعنى وكيفية  
الاستدلال بطرقه  
التفصيلية لا مطلقا بل  
(عند تمارضها) في إفادة  
الأحكام إذ لا تتحقق  
الكيفية إلا حينئذ وأما  
وقع فيها التمارض  
(لكونها ظنية) في ذلك  
الإفاداة والتمارض الموجب  
لترجيح أحدهما يقع فيها  
بخلاف القطعيات لا يقع  
فيها تمارض والمختلفات  
فإن ظنيها يلحق لقطعها  
كاستيصال ذلك من فصل  
التمارض وبين كيفية  
الاستدلال بالمعنى  
المذكور بقوله (من تقديم  
الحاصل على العام) بأن  
يخرج ذلك الخاص من  
حكم ذلك العام (و) تقديم  
(اللقيد على المطلق) بأن  
يعمل ذلك المطلق على  
ذلك للقيد بأن يعتبر في  
حكمه ذلك القيد القوي  
للقيد (و) (من غير ذلك)  
كتقديم المبين على المجهل  
بأن يجعل ضميرا للمجهل  
أي من المسائل للضمنة  
ليبان للذكورات ولما  
ترك للسلف من أصول  
الفقه صفات المجهد أي  
للسائل المضمنة لبيانها  
بنسبه الشارح عليها

بقوله (وكيفية الاستدلال بها) أي بطرق الفقه للذكورة (تجرب) إلى صفات من يستدل بها وهو المجهد) أي ما يشترط فيه من

ذكر كيفية الاستدلال فيه  
عليها لكن إن أراد أن فيه  
تفنيها عليها في نفسها فليس  
ولا يحد أو باعتبار أنها  
من الأصول وهذا هو  
المطلوب لمنوع إلا أن  
يدعي أن الظاهر أن  
ما يتوقف عليه الاستدلال  
على فروع الفقه من أصوله  
الموضوع لبيان ما ينبغي  
عليه فليتأمل ويحتمل أنه  
تركها هنا، على أنها ليست  
من الأصول كما قيل به  
(فهذه الثلاثة) وهي طرق  
الفقه على سبيل الاجال  
وكيفية الاستدلال بها  
وصفات المجتهد بالمعنى  
الذى تقرر في الثلاثة (ص)  
أى لا يعضها ولا غيرها  
وحدها ومنها (الفن) أى  
النوع (المسمى بأصول  
الفقه) أى بهذا اللفظ  
المشتر بحدسه بابتداء الفقه  
الذى هو من أشرف العلوم  
عليه (وأبواب أصول الفقه)  
إن جعل مسمى الكتب  
والأبواب والفصول  
الألفاظ المضمومة كاهو  
مختار المحققين فالتقدير  
هنا ومضمون أبواب أصول  
الفقه (أقسام الكلام) أو  
وأبواب أصول الفقه  
عبارات أقسام الكلام  
الحق وفي هذه أقسام الكلام  
منها قلب أو أراد بها

وعما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتباؤه  
وعما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج إلى النظر في أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر  
والقياس يحتاج إلى النظر في ستة أمور حكم الأصل وتعليق في الجلة وتعيين الوصف الذى به التحليل ووجود  
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل وفيه في الفرع هذا إذا لم يكن دليل الأصل خبرا فإن كان  
خبرا كان النظر في ثمانية أمور الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر ولا شك أن  
ما كان يحتاج إلى النظر في أمور كثيرة كان احتياال الخطأ فيه أكثر مما يحتاج إلى النظر في أقل منها .  
واعلم أنه لا يضركم خبر عمل أكثر الأمة بخلافه لأن قول الأكثر ليس بحجة . ولا يضركم عمل  
أهل المدينة بخلافه خلافا لما لك وأتباعه لأنهم بعض الأمة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر . ولا يضركم  
عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهور الحنفية وبعض المالكية لأننا متبعون بما بلغ إلينا من الخبر  
ولم نتبع بما فهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها  
وسياق لهذا البحث مزيد بسط في الشروط التى ترجع إلى لفظ الخبر ولا يضركم كونه مائة من البلوى  
خلافا للحنفية وأبى عبد الله البصرى لعمل الصحابة ولتأبعين بأخبار الآحاد في ذلك ولا يضركم  
كونه في الحدود والكفارات خلافا للكرخي من الحنفية وأبى عبد الله البصرى في أحد قوله ولا  
وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعى ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصها من  
عموم الأحكام الشرعية واستدلوا بحديث ادروا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحد يرفع  
الشبهة على فرض وجودها . ولا يضركم أيضا كونه زيادة على النص القرآنى أو السنة القطعية خلافا  
للحنفية فقالوا إن خبر الواحد إذا ورد بازىة في حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخا لا يقبل  
والحقى القبول لأنها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودهوى أنها ناسخة منوعة وهكذا  
إذا ورد الخبر خصصا لعالم من كتب أو سنة فانه مقبول ويبنى العالم على الخاص خلافا لبعض  
الحنفية وهكذا إذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب أو السنة القطعية . وقسم الهندى خبر الواحد إذا  
خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أوقد مطلقهما إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن مالا يميز مقارنته  
له ولا تراخيه عنه فقال القاضي عبد الجبار يقبل لأن الصحابة رقت كثيرا من أحكام القرآن بأخبار  
الآحاد ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا قال وهو أولى لأن عمله على كونه خصصا مقبولا أولى  
من حله على كونه ناسخا مردودا . الثاني أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص  
للقطوع بالمظنون . الثالث أن يعلم تراخيه عنه وهو من لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب  
لم يقبله لأنه لو قبله لقبل ناسخا وهو غير جائز ومن جوزه قبله إن كان ورد قبل حضور وقت العمل  
به وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى . وسياق تحقيق البحث في التخصيص لعالم والتقييد  
للمطلق ولا يضركم كون راوى به انفراد بزيادة فيه على ما رواه غيره إذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد  
مالا يحفظه الجماعة وبه قال الجمهور إذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد أما إذا كانت منافية  
فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقبل لا تقبل رواية الواحد إذا خالت رواية الجماعة  
وإن كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد . إذا كان مجلس السماع واحدا وكانت الجماعة بحيث لا يجوز  
عليهم التفتة عن مثل تلك الزيادة وأما إذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق . ومثل انفراد  
العدل بازىة انفراد برفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى وقفه الجماعة  
وكذا انفراده باستناد الحديث الذى أرساه . وكذا انفراده بوصول الحديث الذى قطعوه فان ذلك  
مقبول منه لأنه زيادة على ما رواه وتصحیح لما أعلاه ، ولا يضركم أيضا كونه خرابا مخرج ضرب

الأمثال ، وروى عن إمام الحرمين أنه لا يقبل لأنه موضع تجوز ، فأجيب عنه بأنه وإن كان موضع تجوز فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز إلا حقا لمكان الصفة .

وأما الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر : فانه علم أن الراوي في نقل ما يسمعه أحوالا :

الأول : أن يرويه بلفظه فقد أدى الأمانة كما سمعها ولكنه إذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جوابا عن سؤال سائل فإن كان الجواب مستقيا عن ذكر السؤال كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته قالوا غير بين أن يذكر السؤال أو يذكره وإن كان الجواب غير مستقيا من ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر ، فقال أينقص إذا جف ؟ فقبل نعم ، فقال فلا إذا فلا بد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فإذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلا أمرا واحدا فلا بد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وماورد على سبب أولى من الإجمال .

الحال الثاني : أن يرويه غير لفظه بل بعناه ، وفيه ثمانية مذاهب :

الأول : منها أن ذلك جائز من طرف بمعنى الألفاظ لا إذا لم يكن عارفا فانه لا يجوز له الرواية بالمعنى . قال القناضي في التقريب بالإجماع ومنهم من شرط أن يأتي بلفظ مرادف كالجلوس مكان القعود أو العكس ومنهم من شرط أن يكون مجاهدا مساويا للأصل في الجلاء والحفاء فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء ولا مكان العلم بالخاص ولا مكان المطلق بالمقيد ولا مكان الأمر بالخبر ولا عكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر عما تصدنا بلفظه كاللفظ الاستفتاح والتشهد وهذا الشرط لا بد منه ، وقد قيل انه يجمع عليه وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب التشابه كالحديث الصفات ، وحكي الكفا الطبري الإجماع على هذا لأن اللفظ الذي تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يدري هل يساويه اللفظ الذي تكلم به الراوي ويحتمل ما يحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكلام فإن كان من جوامع الكلام كقوله : إنما الأعمال بالنيات . من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه . الخرج بالضمان المجيء جبار . البيئة على الدعي لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الأحاديث الطوال ، وأما الأحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا . قال ابن الأنباري في شرح البرهان للمستلة ثلاث صور : أحدها أن يدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود وهذا جائز بلا خلاف ، وثانيها أن يظن دلالة على مثل مادل عليه الأول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في استناع التبدل ، ثالثها أن يقطع بفهم المعنى وبغير عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي يفهمه من غير أن تكون الألفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف ولا أكثر من أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستقيا إلى اللفظ إما بمجرد أو إليه مع القرائن التحق بالترادف .

المذهب الثاني : المنع من الرواية بالمعنى مطلقا بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره هكذا في القناضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث . وقال انه مذهب مالك وقوله الجوزي والتشيري من معظم الحديث وبعض الأصوليين ، وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية وهو مذهب الظاهرية فقه عنهم القناضي عبد الوهاب وقتهان السمعاني عن عبادة ابن عمر وجاعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني . ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ أو الخفالة لما كان عليه السلف واختلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يروونها جماعة فإن غالبا باللفظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المتصور بل

الخاص والعلم بتأويل المذكور (المطلق والمقيد) لمنسبتها لمعاني كليهما باب واحد (والجمل والمبين والظاهر) وترك المؤول المناسب له اكتفاء بمقابلة (وفي بعض النسخ والمؤول) وهو أحسن (وذلك لأنه (سابق) في كلام المصنف فالتناسب التصريح بسنده هنا كعبه (والأفصال) لسبب الشريعة على الله عليه وسلم (والناسخ والنسخ) والإجماع والأخبار) بفتح الحمة (والقياس والحظر والاباحة) أي بيان ماهو الأصل فيها بعد البينة (وترتيب الأدلة) أي بيان رتبة كل واحد بالنسبة لتبينه وأما المتقدم على غيره عند التعارض (وصفة المعنى) (و) صفة (المستقنى) أي شروطهما (وأحكام المجتهدين) والمهتد بالمعنى واحد كما يلى مما يأتى والمراد في جميع المذكورات المسائل المحسوت فيها هنا (فأما أقسام الكلام) فالكلام عليها يستمدى بيان نفس الكلام لأن مصرفة أقسام الشيء باعتبار أنها أقسامه فرع نفس معرفته فلهاذا قال (فأقول) أي فتبناه بيانه

الأجزاء منفصلة فان قلت الكلام جزء آخر صرح به الرضى وهو الاسناد الذى هو ربط إحدى الكلمتين بالأخرى بحيث يحسن السكون فلا يصح أنه تأتلف من اسمين قلت يحتمل أن المصنف يختار ما اختاره شيخنا السيد الشريف أن الاسناد بشرط لاجزاء والإلزام أن لا يوجد كلام يكون لفظا حقيقة أبدا إذ الاسناد غير لفظ والمركب من غير اللفظ لا يكون لفظا حقيقة وهو في غاية البعد (نحو زيد قائم) وأقام الزيدان وأمضروب الصمران وهيمات الفتيق ولم يعد الضمير في قائم من نحو زيد قائم لعدم ظهوره ولشبهه نحو قائم بالخالى عن الضمير كما تقرر في المعاني (أواسم وفعل نحو قائم زيد) وضرب عمرو بضم الصاد وكسر الراء (أفضل وسوف نحو ما قام ولم يقم) أين زيد أى مثلا وهذا القسم (أئنته بعضهم) في أفراد الكلام (ولم يعد الضمير) المستتر (في قائم) أول يقم (الراجع) ذلك الضمير (الذي يبدل) لعدم ظهوره) ووجوده بل هو صورة عقبة لا اعتنى بها الخارج وتبعه المصنف على ذلك نسبلا على

قد ترى الواحد من الصحابة لمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي منه وهذا أمر لا شك فيه

للمذهب الثالث : الفرق بين الألفاظ التي لأعمال لتأويل فيها وبين الألفاظ التي لتأويل فيها مجال فيجوز النقل بالمعنى في الأول دون الثاني ، حكاه أبو الحسين بن القطان من بعض أصحاب الشافعي واختاره الكيا الطبري .

المذهب الرابع : التخصيل بين أن يحفظ الراوى اللفظ أم لا فان حفظه لم يجزه أن يرويه بغيره لأن في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من النصيحة ما لا يوجد في غيره وان لم يحفظ اللفظ جاز له الرواية بالمعنى وهذا جزم للماوردى والرويانى .

للمذهب الخامس : التخصيل بين الأوامر والنواهي وبين الأخبار فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني . قال الماوردى والرويانى : أما الأوامر والنواهي فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لا يبيعوا الذهب بالذهب ، وروى أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الأسودين في الصلاة ، وروى أنه أمر بقتل الأسودين في الصلاة قال هذا جائز بلا خلاف لأن أصل أمر ولا تفعل نهى فيستخير الراوى بينهما وان كان اللفظ في المعنى محتملا لا مطلقا في غلق وجب تحفظه بلفظه ولا يبرعه بغيره .

المذهب السادس : التخصيل بين الحكم وغيره فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني كالجمل والمشارك والمجاز الذى لم يشتر .

المذهب السابع : أن يكون المعنى مودعا في جهة لا يفهمه المامى إلا بأداء تلك الجهة فلا يجوز روايته إلا بأداء تلك الجهة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفى .

المذهب الثامن : التخصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا أو يورده لقصد الرواية فيجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني فهذه ثمانية مذاهب . ويخرج من الشروط التي اشترطها أهل المذاهب الأول مذاهب غير هذه المذاهب .

الحال الثالث : أن يحفظ الراوى بعض لفظ الخبر فينبغى أن ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه متعلقا لفظيا أو معنويا لم يجز بالاتفاق ، حكاه الحنفى الهندي وابن الانبارى فالمتعلق اللفظي كالنقييد بالاستثناء والشروط والكتابة والمدة والحق المعنوي كالخلاص بالنسبة الى العام والمقيّد بالنسبة الى المطلق والمبين بالنسبة الى المجهول والناسخ بالنسبة الى المنسوخ ويشكل على هذا المحكى من الاتفاق ما نقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى في الملح والقاضى في التقريب من الجواز مطلقا سواء تعلق بضمه ببعض أم لا وفي هذا ضف فان ترك الراوى ما هو متعلق بما رواه لاسيا ما كان متعلقا به متعلقا لفظيا خيانة في الرواية . وان لم يكن كذلك فاختلوا على أقوال : أحدها ان كان قد نقل ذلك هو أو غيره صمة بتمامه جاز أن ينقل البعض وان لم ينقل ذلك لاهو ولا غيره لم يجز كذا قال القاضى في التقريب والشيخ الشيرازى في الملح ، وثانيها أنه يجوز اذا لم يتطرق الى الراوى التهمة ذكره الزالى ، وثالثها أن الخبر اذا كان لا يضمن إلا من طريق الراوى وتعلق به حكم شرعي لم يجز له أن يقتصر على بضمه دون بعض وان لم يتعلق به حكم فان كان الراوى فيها جاز فذلك وان كان غير فقيه لم يجز ، قال ابن فورق وأبو الحسين بن القطان ، ورأيها ان كان الخبر مشهورا بتمامه جاز الاقتصار من الراوى على البعض وإلا فلا قاله بعض شراح الملح لأبي اسحق ، وخامسها الملح مطلقا ، وسادسها التخصيل بين أن يكون المحذوف حكما مستترا عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه الخبر فيجوز الحذف والإلزام بجزء . قال الكيا الطبري وهذا التخصيل هو المختار . قال الماوردى والرويانى لا يجوز الإبشطر



لم يعدوه جزءا من الكلام  
وحيث لم يفسه الشارح  
عليه وقياس هذا  
البعض عد نحو كل من  
بجود القاف في قولك ق  
وبجود العين في قولك ع  
وبجود اللام في قولك ل  
أمرا كلاما لعدم ظهور  
الضمير وهل يفرق بين  
الحذف والاستتار أولا  
فيه نظر والفرق متجه  
(أو اسم وحرف وذلك)  
أي هذا القسم عما يتحقق  
(في) صيغ أو حال النداء  
أو النداء بمعنى المنادى (نحو)  
يا زيد) فالكلام مجموع  
حرف النداء مع الندادى  
(وإن كان المعنى) (أدعو)  
زيدا (أو أنادي زيدا)  
المتشمل على ما هو محل  
الاسناد الذي هو مناط  
القاعدة الكلامية من  
الفعل والفاعل لعدم  
ظهورهما بل امتناعه ذكر  
ذلك كله بعضهم ونبهه  
المصنف لما تقدم ولكن  
الجمهور على أن الكلام هو  
المقدر من الفعل وقاؤه  
وحرف النداء نائب عنه  
كأناب نحوهم عنه في جواب  
هل قام زيد مثلا وعلى  
الأول فهل حذف حرف  
النداء يجوز بد معنى يازيد  
كذكره حتى يكون  
الكلام مجموع الحرف  
لحذف والاسم المذكور

أن يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز  
لراوى أن يقتصر على رواية إحدى هاتين الجملتين وإن كان الباقي لا يفهم معناه فلا يجوز وإن كان  
مفهوما ولكن ذكر للتوكيد بوجوب خلاف ظاهر الحكم للتذكير كقوله صلى الله عليه وآله وسلم  
في الأصحية لمن قال له ليس عندى الاجذعة من المزمز ، فقال تجزئك ولا تجزئى أحدا بمدك  
فلا يجوز الحذف لأنه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزئى عن جميع الناس .  
هذا حاصل ما قيل في هذه المسألة وأنت خير بأن كثيرا من التابيين والمحدثين يقتصرون على رواية  
بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بضه لاسيا في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الأحاديث وهم قدوة لمن يبدعهم في الرواية لكن بشرط  
أن لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة .

الحال الرابع : أن يزيد الراوى في روايته الخبر على ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
فإن كان مازاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك أكن بشرط أن يبين مازاده  
حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوى . قال الماوردى ، والرواوى يجوز من الصحابى زيادة بيان  
السبب لكونه مشاهدا للحال ولا يجوز من التابعى وأما نصير المعنى فيجوز منهما ولأوجه للاقتصار  
على الصحابى والتابعى في نصير معنى الحديث فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على  
مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروى وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع .  
الحال الخامس : إذا كان الخبر محتملا لمعنيين متباينين فاقصر الراوى على تفسيره بأحدهما  
فإن كان المقصر على أحد المعنيين هو الصحابى كان تفسيره كإليان ما هو المراد وإن كان المقصر  
غير صحابى ولم يقع الإجماع على أن المعنى الذى اقتصر عليه هو المراد فلا يصار إلى نصيره بل يكون  
لهذا القفظ الحمل للمعنيين المتباينين حكم المشترك أو الجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل  
يدل على أن المراد أحدهما بينه والظاهر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق بما يحتمل المعنيين  
المتباينين قصد التيسير وبخلافه عن قرينة حالية أو مقالية بحيث لا يفهم الراوى ذلك عنه من  
الصحابة ما أراد به ذلك القفظ بل لابد من بيانه ، يتضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله  
عليه وآله وسلم إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله فكيف لا يسألونه عن مثل هذا وقد  
قل القاضى أبو بكر والجوينى عن الشافعى أن الصحابى إذا ذكر خبرا أو أولا وذكر المراد منه فذلك  
مقبول قال ابن القشبرى إنما أراد والله أعلم إذا أول الصحابى أو خص من غير ذكر دليل وإلا  
فالتأويل المضد بالدليل مقبول من كل إنسان لأنه اتباع للدليل لا اتباع لفتك التأويل .

الحال السادس : أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوى من الصحابة على غير ظاهره  
إما يصرف القفظ عن حقيقته أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى التنبؤ أو عن التحريم إلى الكراهة  
ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يميل بالظاهر ولا يصار  
إلى خلافه لجرد قول الصحابى أو ضمه وهذا هو الحق لأن متعبدين بروايته لا يرايه كأقدم وذهب  
أكثر الحنفية إلى أنه يميل بمأخذه عليه الصحابى لأنه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبجواب  
عن هذا بأنه قد يحمله على ذلك على خلاف ظاهر ما اجتهدا منه ولحجة أنما هي في روايته لاقى رآه وقد  
يحمده وهما منه وقال بعض المالكية إن كان ذلك عملا يمكن أن يبرى الإشواهد الأحوال والقرائن  
المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساغ كان العمل بمأخذه عليه متعبدا وإن كان صرفه عن ظاهره  
يمكن أن يكون يضرب من الاجتهاد كان الرجوع إلى الظاهر متعبدا لا خيال أن لا يكون اجتهاده مطابقا

أولا فيكون الكلام مجرد الاسم المذكور وفيه نظر والأول أقرب وقضية نصيره بأقل أن الكلام قد يتركب من أكثر مما

لما في نفس الأمر فلا يترك الظاهر بالاحتمال . ويجب عنه بأن ذلك الحيل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وما فلا يجوز اتباعه على النقط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فإنه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان العمل عليه أرجح وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري أن علم أنه لم يكن المذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذلك التأويل وجب المصير إليه وإن لم يعلم ذلك بل يجوز فقط وجب المصير إلى ظاهر الخبر وهذا سلم إذا حصل العلم بذلك . وأما إذا ترك الصحابي العمل بما رواه بالكعبة فقد قدمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من أنه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه لأننا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال وأيضا فر بما ظن أنه مفسوخ ولم يكن كذلك .

### فصل في ألفاظ الرواية

اعلم أن الصحابي إذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخرني أو حدثني فذلك لا يحتمل الوساطة بينهما وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان مرويا بهذه الألفاظ كشافعي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو رأيته بفضل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما إذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الوساطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا فذهب الجمهور إلى أن ذلك حجة سواء كان الراوي من صفات الصحابة أو من كبارهم لأن الظاهر أنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق ونائب في ذلك داود الظاهري فقال أنه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فإن الصحابي عدل عارف بلسان العرب وقد أنكر هذه الرواية عن داود بن بشر أصحابه فإن قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا بصيغة البنية للمفعول فذهب الجمهور إلى أنه حجة لأن الظاهر أن الأمر والنهي هو صاحب الشريعة ، وقال أبو بكر الصبري والاسميلي والجويني والسرخسي وكثير من المالكية أنه لا يكون حجة لأنه يحتمل أن يكون الأمر أو النهي بعض الخلفاء والأمراء . ويجب عنه بأن هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور . وحكي ابن السعدي قولنا ثالثا وهو الوقت ولا وجه له لأن رجحان مذهب إليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقت إذ لا يكون الامع تعادل الأدلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لأحدهما . وحكي ابن الأثير في جامع الأصول قولنا رابعا وهو التفصيل بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون مارواه هذه الصفة حجة لأنه لم يتأمر عليه أحد وبين أن يكون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفناك من ضعف احتمال كون الأمر والنهي غير صاحب الشريعة . وذكر ابن دقيق العيد في شرح اللام قولنا خامسا وهو الفرق بين كون قائله من أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة وعلماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هريرة وابن عمر وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضا لما تقدم وأيضا فإن الصحابي إنما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي ثبت بها التكليف لجميع الأمة ويعد كل البعد أن يأتي بثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لا حجة في قول غيره ولا فرق بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حيازة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو بدمونه فإنها حكم الرفع وبها تقوم الحجة ومثل هذا إذا قال من السنة كذا فإنه لا يعمل إلا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولو قال بالجمهور

مادلت عليه عبارة ابن الحاجب وحقه السيد كما بينته في الأصل وإنما سلك للصف الأول لسهولة على المبتدئ فإن قلت لم كان في هذا الكلام بيان معنى الكلام قلت لأن حاصله أن الكلام هو اللفظ المتألف من اسمي الخ ويمكن أن يراد بهذا أيضا بيان أنسائه ولا ينافيه قوله (والكلام ينقسم إلى أمر) أي كلام مشتمل على نحو فعل دال بالوضع على طلب فعل أو ترك (ونهي) أي كلام مقتر بل دال بالوضع على طلب الترك لا ترك الصلاة فالأمر (نحو قم) وأترك (و) (النهي نحو لا تمتد) ولا تترك (وخبز) وهو كلام يحتمل الصدق والكذب (نحو جاء زيد واستخبر وهو) أي الاستخبر (الاستفهام) أي الكلام الدال على طلب حصول صورة الشيء في ذهن من حيث هو حصوله فيه فخرج نحو علمني أو فهمني إذ المقصود منه حصول التعليم والفهم في الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره في ذهن وانما فسرنا الاستفهام بما ذكر ليصح جملة من أقسام الكلام ويدل عليه قوله (نحو علم زيد) وكذا يقال في

(لا) إن كان له تقليم  
القيام أي لم يتم (ويقسم)  
الكلام (أيضا) كما  
انقسم إلى ما تقدم وأما  
أعاد الفصل مع أن ما قبله  
وما بعده تقسم واحد  
فكان ينبغي أن يقتصر  
على قوله وإلى غير الخ  
إشارة إلى أن منهم من  
اقتصر على قسمه إلى ما  
تقدم وأنه زاد عليه أقسامه  
أي إلى هذه المذكورات  
كما يدل على ذلك كلام  
البرهان وهذا من دقائق  
هذه المقدمة (إلى غير الخ)  
كلام دال بالوضوح على طلب  
الاطمئنان فيها وما فيه صبر  
وهذا قد يشمل صيغة  
أصل المطلوب بها ما ذكر  
والظاهر أنه لا يسمى  
عندهم تنبيها ولو قيل كلام  
مصدر بليت كان كافيا  
وكذا ينبغي أن يقال في  
الترجي فالأول (محولت)  
الشباب (بمرد) والثاني نحو  
قول منقطع الرجاء نحو  
ليتلى ما لا فاجع منه وفي  
الرضى وماهية التثني عين  
ماهية التثني الآن الفرق  
بينهما من جهة واحدة  
فقط وهي أن التثني  
يستعمل في الممكن والمحال  
والترجي لا يستعمل إلا  
في الممكن وذلك أن ماهية  
التثني محبة حصول الشيء  
سواء كنت تفتقره

وحكي ابن فورق عن الشافعي أنه قال في قوله القديم أنه يعمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظاهر وإن جاز خلافه ، وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الأمة ويجب عنه بأن هذا احتمال بعيد وللقام مقام تبليغ الشريعة إلى الأمة ليسلوا بها فكيف تركب مثل ذلك من هو من خير قرون . قال الكرخي والرازي والعراقي أنه ليس بحجة لأن المتلقي من القياس قد يقال أنه سنة لاستناده إلى الشرع وحكي هذا الجواب عن المحققين ويجب عنه بأن الحلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس بخلاف لاصطلاح أهل الشرع فلا يعمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووي عن أبي بكر الاصمعي الوقف ولا وجه له . وأما التامه إذا قال من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مذهب الصحابة وما كان عليه العمل في عصرهم بخلاف الظاهر فإن الحلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه إلى الناس يدل على أنه أراد سنة الشريعة قال ابن عبد البر إذا أطلق الصحابي السنة فالمراد به سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك إذا أطلقها غيره مالم تنصف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك فإن قال الصحابي كنا فعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانوا يفعلون كذا فإطلاق الآمدي وابن الحاجب والسفي المنسدي أن الأكثرين على أنه حجة ووجهه أنه قل لفضل جامعهم مع تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولا بد أن يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الحجة في التقرير وأما كونه في حكم نقل الإجماع فلا فقد يضاف فعل البعض إلى الكل .

وحكي القرطبي في قول الصحابي كنا فعل في عهده صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الترجم من أصحابنا ورده أكثر أصحابنا وهو الأظهر من مذهبهم قال القاضي أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعا مستقلا كقول أبي سعيد كنا نخرج صدقة هيد القطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير الحديث فثل هذا يستعمل خلفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فإن كان مما يمكن خلفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كنا نخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى روى لنا بسن عموته أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو إسحق الشيرازي وقيل إن ذكره الصحابي في معرض الحجة حل على الرفع والأفلا وأما القول الصحابي كانوا يفعلون أو كنا فعل ولا يقول على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا تقوم بثل هذا الحجة لأنه ليس بمسند إلى تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للإجماع .

وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابي فلها مراتب بعضها أقوى من بعض

المرتبة الأولى : أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الثانية في التحمل لأنها طريقه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه هو الذي كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهي أبعد من الخطأ والسهو . وقال أبو حنيفة إن قراءة التليد على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التليد لأنه إذا قرأ التليد على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين وإذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا تنوع المحافظة في الطريقين كاتمة من المجتهدين قال الماوردي والرواني وبصح عمل التليد عن الشيخ سواء كانت القراءة من قصد أو اتفاق أو مذاكرة ويجوز أن يكون الشيخ أعمى

وترقب حصوله أولا والترجي ارتقاب شيء لا يوثق بحصوله فمن ثم لا يخل لعل الشمس تقرب ويخل في الارتقاب الطمع والاشفاق

معتد بالأدال بالوضع على  
الطلب برفق ولين نحو  
ألا تنزل عندنا (وقسم)  
أي كلام دال على القسم  
أي الميمين ثم يحتمل أنه  
أراد به مجموع جملي القسم  
والجواب وهو ظاهر فتشيل  
الشارح بقوله (نحو واقعة  
لأصناف كذا) وما صرح  
به الرضى في بحث الحروف  
من أن جملي القسم  
والجواب صارتا بقرينة  
القسم كالجمل الواحدة  
ويحتمل أنه أراد به جواب  
القسم على حذف المضاف  
فيوافق قول السيد جواب  
القسم كلام بلا نزاع وأنه  
أراد به جملة القسم  
فيخالف ما صرح به الرضى  
في حد الكلام من أن  
جواب القسم كلام بخلاف  
الجملة القسمية فانها لتؤكد  
الجواب ويمكن أن يقال  
هذا كله مما لا حاجة إليه  
لأن الكلام يصدق  
بالتبديل والكثير من الجمل  
المتعددة فلو تعدد الكلام  
أو اجتمع الكلام وغيره  
صدق على المجموع أنه كلام  
وأنه قسمي لتضمنه القسم  
فيصدق على مجموع  
جملي القسم والجواب  
وان قلنا الكلام هو  
الجواب أنه كلام دال على  
القسم فليتمثل وقوله

على ما حفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التليذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما  
يجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه إذا كان واقفا ذا كرا لوقت سماعه له ،  
وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنها لا يجوز الرواية من الكتاب والوجه فذلك فانه يستلزم بطلان  
قائمة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح للموع أثبت من الرواية من  
الحفظ لأن الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه . والتليذ في هذه المرتبة التي هي أقوى الراتب  
أن يقول حدثني وأخبرني وأصغني وحدثنا وأخبرنا وأصغنا إذا كان الشيخ قاصدا لإسماعه وحده  
أوسع جماعة فإن لم يقصد ذلك فيقول صحته يحدث .

للمرتبة الثانية : أن يقرأ التليذ والشيخ يسمع وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضا وذلك لأن  
التليذ بقرائه على الشيخ ، كأنه يعرض عليه ما يقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية  
معمول بها ولم يخالف في ذلك إلا من لا يندب بخلافه . قال الجويني وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون  
الشيخ عالما بما يقرؤه التليذ عليه ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرد عليه ، وإلا لم يصح  
الرواية عنه قال وأى فرق بين شيخ يسمع أصواتا وأجوا ولا يأمن تدليسا وإلباسا وبين شيخ  
لا يسمع ما يقرأ عليه قال أبو نصر القشيري وهذا الذي ذكره الامام لم أره في كلام القاضي فانه صرح  
بأن الصبي المميز يصح منه التحمل وإن لم يعرف معناه . وتصح رواية الحديث ممن لم يعلم معناه ،  
وهذا فيما أظن إجماع من أئمة الحديث وكيف لا ؟ في الحديث « رب حامل فقه غير فقيه ورب  
حامل فقه إلى من هو أفقه منه » ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه  
ويضد بذلك الحديث قال وقد صرح الامام بجواز الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المميز غير  
محيط بجملة ما في الكتاب المجاز ، وقد وافق الجويني على ذلك الشرط الذي ذكره الكيا الطبري  
وللإزاري . ويقول التليذ في هذه الطريقة قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه وأما  
الاطلاق أخبرني أو حدثني بدون تقييده بقوله قراءة عليه فنحن من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويعني  
ابن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي لأن ظاهر ذلك يقتضي أن الشيخ هو الذي قرأ بنفسه ، وقال  
الزهري ومالك وسفيان الثوري وابن عيينة ويعني بن سعيد القطان والبخاري أنه يجوز لأن القراءة  
على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفي والماوردي والرويان عن الشافعي ، وروى عن الشافعي  
وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولا يجوز أن  
يقول حدثنا . قال الربيع قال الشافعي إذا قرأت على العالم فقل أخبرنا ، وإذا قرأ عليك فقل حدثنا  
قال ابن دقيق العيد وهو بإسقاط المحدثين في الآخر والاحتجاج له ليس بأس نوى وأما هو  
اصطلاح منهم أرادوا به التميز بين النوعين . قال ابن فورق بين حدثني وأخبرني فرق لأن أخبرني  
يجوز أن يكون بالكتابة إليه وحدثني لا يحتمل إلا السماع .

للمرتبة الثالثة : الكتابة المقترنة بالاجازة نحو أن يكتب الشيخ إلى التليذ سمعت من فلان كذا  
وقد أجزت لك أن ترويه عني وكان خط الشيخ معروفا فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز  
الرواية بها كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعاني أنها أقوى من مجرد الاجازة وقال الكيا الطبري  
إنها بمنزلة السماع قال لأن الكتابة أحد السانين ، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة  
إلى القاتنين كإبليس بالخطاب للحاضرين ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب إلى عماله تارة ويرسل  
أخرى . قال البيهقي في المدخل الآثار في هذا كثير من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على أن جميع ذلك  
واسع عندهم وكتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم شاهدة لقولهم قال إلا أن ما سمع من الشيخ

ينطق بقوله (يقسم) أى الكلام بالمعنى القنوى وهو ما يتكلم به قل أو كثر على طريق الاستخدام ان أريد بالكلام في قنوه السابق والكلام ينقسم غير المعنى القنوى كما هو ظاهر السياق فان الحقيقة والمجاز من عوارض المصردات أيضا ان لم يختصا بها على ما ينته في الأصل وحاصل كلام المطول أنه يفيد التردد في الاختصاص وكلام التلويح وغيره يفيد عدم الاختصاص وقد يطلقان على نفس المعنى وعلى إطلاق اللفظ على المعنى مجازا وزعم أنه من خطأ العوام من خطأ الخواص كما في التلويح (الى حقيقة ويجاز) يعنى أنه يقسم إليهما لكنه لا ينحصر فيهما اذ هو قبل الاستعمال لا يوصف بواحد منهما فان أريد به المستعمل بالفعل انحصر فيها (فالحقيقة ما) أى لفظ (يقى) حال الاستعمال أومعه وهو إطلاق اللفظ على المعنى واردة فهمه منه فاه السيد (على موضوعه) أى القنوى كما هو للتبادر من ذكر الوضع والبقاء

فروعه وقرأ عليه وأقر به أولى القبول مما كتب به اليه لما يخاف على الكتاب من التغير . وكيفية الرواية أن يقول كتبالى أو أخبرنى كتابة ، فان كان قد ذكر الأخبارى كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز الرازى أن يقول التليذ أخبرنى مجردا من قوله كتابة . قال ابن دقيق العيد ، وأما تقييده بقوله كتابة فينبغي أن يكون هذا أدبا ، لأن القول إذا كان مطابقا جاز إطلاقه ، ولكن العمل مستمر على ذلك عند الأكثرين وجوز الثالث بن سعد إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة . قال القاضى عياض إن الذى عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة وجوب العمل بها وأنها داخلة في للسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند للكتوب اليه ووثوقه بأنها عن كاتبها ومنع قوم من الرواية بها منهم للرازى والروائى ، ومن قل انكار قبولها لحافظ البارفطى والأمدى .

للمرتبة الرابعة : المتأولة وهو أن ينال الشيخ تلميذه صحيفه وهى على وجهين :

الأول : أن تقتن بالأجزاء وذلك بأن يدفع أصله أو فرعاً مقابلاً عليه ويقول هذا معنى فاروه عنى أو يأتى التليذ الى الشيخ بجزء فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يبيده اليه ويقول هو من مروائى فاروه عنى . قال القاضى عياض فى الإلحاق أنها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالأجزاء . قال المازرى لاشك في وجوب العمل بذلك ولامعنى لاختلاف في ذلك قال الصيرفى ولاقول حدثنا ولا أخبرنا فى كل حديث ، وروى عن أحد وإسحق وماك أن هذه المتأولة المقررة بالأجزاء كالسماع وحكاها الخطيب عن ابن خزيمة .

الوجه الثانى : أن لا تقتن بالأجزاء ، بل ينأوه الكتاب ويسمر على قوله هذا سماعى من فلان ولا يقول اروه عنى فقال ابن الصلاح والنووى لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء . وحكى الخطيب عن قوم أنهم جوزوا الرواية بها وبه . قال ابن الصلاح والرازى قال البخارى واحتج بعض أهل المجاز المتأولة بحديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأمرأته بكتابة وقال لاقرأه حتى تبلغ كذا وكذا ، فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأسر النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأشار اليه حتى إلى أنه لاجبة في ذلك . قال الصيرفى لافراد المتأولة حتى يقول أجزت لك أن تروى عنى وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة .

المرتبة الخامسة : الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أو هذه الكتب فذهب الجمهور إلى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبة لو سمعت الاجازة لطلت الرحلة ، وقال أبو زرعة الرازى لو سمعت الاجازة لذهب العلم ومن المانعين إبراهيم الحرقى وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضى حسين والمأوردى والروائى من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية وقال من قال لنبهه أجزت لك أن تروى عنى فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على . ويجاب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لا تستلزم بطلان الرحلة وأيضاً المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية ما فى الباب من روى بالاجازة ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهى طريقة السماع والشكل طرق الرواية والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الأقوى . وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب على فهذا خلف من القول وبالعلم من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهى هنا حاصلة وإذا تحقق سماع الشيخ وتحقق إفذه لتلميذه بالرواية فقد حصل المطلوب من الاستناد ولا فرق بين الطريق القنضية للرواية تحصيلاً فى أصناف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها

وللقائفة بالتميز الثانى أى الذى عينه للدلالة عليه واضح الفقه سواء أقرره بالتميز أو أمرجه فى قاعدة من حيث أنه

على الترتيب ثم استعمله في ثانيهما واللفظ واحد ولم ينعوه لغيره لاحقة ولا مجازاً ثم استعملوه فيه وما استعمله الشارع في موضوعه الفتوى للاعتبار مناسبة للعين الشرعية كلفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء كذلك كما ينه بجمافه في الأصل وخرج عنه اللفظ قبل استعماله واللفظ للشمول غلطاً كخذه هذا الفرس مثباً إلى كتاب فكل منهما ليس بحقيقة ولا مجاز واللفظ للشمول في موضوعه الفتوى مناسبة غيره كالصلاة إذا استعملها الشارع في الدعاء المناسبة لاعتبارها الشرعية واللفظ المستعمل في غير موضوعه الفتوى لمناسبة له فكل منهما مجاز فإن قلت يرد عليه المشترك إذا استعمل في معنيين مثلاً معاً إذ قد بقي في الاستعمال على موضوعه مع أنه مجاز عند كثيرين قلت لعل المصنف يختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي وغيره أو يقيد الموضوع في التصريف بالواحد كما قد يقاوم من الإطلاق في مثل ذلك ويجرى ذلك سواء

أقوى من بعض . وإذا عرفت هذا علمت أنه لا وجه لما قلناه من حزم في كتاب الأحكام أنه بدعة غير جائزة . واختلوا هل يجوز التقليد أن يقول في الإجازة حديثي أو أخبرني أو أحدثا أو أخبرنا من غير تعديد يكون ذلك إجازة منهم من إجازته ومنهم من منعه إلا بالتقليد للذكر وهو أن يقول حديثي إجازة أو أخبرني إجازة . قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات في الإجازة أن يقول إجازتنا . وقيل يجوز أن يقول أنا في الاتفاق وهذه الطريقة على أنواع .

النوع الأول : أن يعجز في معنى معين نحو أن يقول أجرت لك أولكم رواية الكتاب الفلاني عنى وهذه الطريقة أعلى طرق الإجازة .

النوع الثاني : أن يعجز في غير معنى نحو أن يقول أجرت لك أولكم جميع مسموعاتي لجوز هذا الجمهور ومنه جماعة منهم الجمهور .

النوع الثالث : أن يعجز في معنى غير معنى غير معنى نحو أن يقول أجرت للمسلمين أولي أدرك حياتي جميع مرد يأتي وقد جوز هذا جماعة منهم الخطيب وأبو الطيب الطبري ومنه آخرون وهذا فيما إذا كان المجاز له أهلاً للرواية ، وأما إذا لم يكن أهلاً لها كالصبي لجوز ذلك قوم ومنه آخرون واحتج الخطيب للجواز بأن الإجازة إباحة لمخير للمجاز أن له يروي عنه والاباحة تصح للسكف وغيره ولابد من تعديد قول من . قال بالجواز بأن لا يروي من ليس بتأهل للرواية إلا بعد أن يسير متأهلاً لها .

(فصل) الصحيح من الحديث هو ما اتصل بإسناده بنقل عدل خابط من غير شذوذ ولا علة قاذرة شامك يكن متصلاً ليس بصحيح ولا تقوم به الحجة ومن ذلك للرسول وهو أن يترك التابى الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث ، وأما جمهور أهل الأصول فقالوا للرسول قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله وسلم سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم وأطلاق للرسول على هذا وإن كان اصطلاحاً ولا مشاحة فيه لكن محل الخلاف هو للرسول اصطلاح أهل الحديث فنذهب الجمهور إلى ضعفه وعدم قيام الحجة به لاحتال أن يكون التابعي سمعه من بعض التابعين فلم يبين أن الواسطة صحابي لا غير حتى يقال قد تقرر أن الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي وأيضاً يحتمل أنه سمعه من مدعي يدعي أن له حجة ولم تصح حجة ونذهب بجماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الأمدى إلى قبوله وقيام الحجة به حتى قال بعض القائلين بقول للرسول أنه أقوى من السند ثلثة التابعي بصحته ولهذا أرسله وهذا غلو خارج عن الانصاف والحق عدم القبول لما ذكرت من الاختال قال الأمدى واصل عيسى بن أبيان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون من عداهم ولعله يستدل على هذا بحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يشتر الكذب وقيد هذا من قال به بأن يكون الراوي من أئمة النقل واختاره ابن الحاجب فإنه قال فإن كان من أئمة النقل قبل والإفلا قال ابن عبد البر لا خلاف أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترم يرسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع بالإجماع على حديث التابعي الكبير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الحارث أو أبو أمامة بن سهل بن حنيف أو عبيد الله بن عامر بن ربيعة ومن كان مثله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من دون هؤلاء كعبد بن السب وسام بن عبيد الله وأبي سلمة بن عبد الرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثله وكذلك

الآتي (وقيل) أي وقال بصحة في تعريفها (ما) أي لفظ (استعمل فيما) أي في معنى (اصطلاح) بيناه للنسول وتاب علقه

بكسر الطاء أى الجماعة  
المتأخبة بذلك اللفظ بأن  
عقته للدلالة على ذلك  
اللفظ بنفسه سواء أفردته  
بالتعيين أو أخرجته في  
قاعدة (وإن لم يبق) في  
الاستعمال (على موضوعه)  
القوى أى سواء ببقى  
الاستعمال على موضوعه  
القوى وهو الحقيقة القوية  
كلفظ أحد إذا استعملته  
أهل اللغة في الحيوان  
للقوى أو على موضوعه  
الشرعى وهو الحقيقة  
الشرعية (كالصلاة) أى  
كلفظ صلاة إذا استعملته  
أهل الشرع (في الهيئة  
المخصوصة) المعروفة بين  
الفقهاء (قائه) باعتبار  
استعمالهم حقيقة لصدق  
هذا النور بضاعه وإن لم  
(يبق على موضوعه  
القوى وهو الدعاء بخير)  
لا الهيئة المخصوصة لأن  
عدم بقائه عليه إنما ينشأ  
كونه حقيقة لقوية ولا  
ينشأ كونه حقيقة شرعية  
أعلى موضوعه في العرف  
سواء فيه العرف الخاص  
وهو ما يتعين ناقه وهو  
الحقيقة الاصطلاحية  
كالفاعل للإسم المرفوع  
هند النخاعة والعرف العام  
وهو ما لم يتعين ناقه وهو  
الحقيقة العرفية (وذلك  
مثل لفظ (الغاية) إذا

عقمة ومسروق بن الأجدع والحسن وابن سيرين والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين  
صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم ونحوه مرسل من دونهم كحديث الزهري وقائدة  
وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسقى مرسلًا كمرسل كبار  
التابعين . وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسى منقطعًا لأنهم لم  
يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين وأكثروا بينهم عن التابعين انتهى . وفي هذا التعليل نظر  
فأبو أمامة بن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر ممدودان في الصحابة وأيضًا قوله في آخر كلامه  
إن الزهري ومن ذكر معه لم يلقوا إلا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح فقد لقي الزهري  
أحد عشر رجلًا من الصحابة . قال ابن عبد البر أيضًا وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه  
أن مرسل الثقة يجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء قال طائفة من أصحابنا  
مراسيل الثقات مقبولة بطريق أولى واعتادوا بأن من أسند لك فقد أحاطك على البحث عن  
أحوال من سمعك ومن أرسل من الأئمة حديثًا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته قال  
وللشهور أنهما سواء في الحجة لأن السلف فعلوا الأمرين قال ومن ذهب إليه أبو الفرج عمر بن  
محمد للالك وأبو بكر الأبهري وهو قول أبي جعفر الطبري وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم  
أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا من أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس للتابعين  
انتهى . ويجب عن قوله من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قد  
يظن من ليس بثقة حملاً بالظاهر ويظن غيره من حملاً ما يندفع فيه والجرح مقدم على التحديد  
ويجب عن قول الطبري إنه لم ينكره أحد إلى رأس للتابعين بما رواه مسلم في مقدمة صحيحه  
عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعي ثقة محتجابه في  
الصحيحين وبما نقله مسلم أيضًا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الأسناد فلما وقعت  
الثقة قيل سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم  
ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب وعن  
مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث وثقه غيره عن الزهري والأوزاعي وصح ذلك عن  
عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث الذي ليس  
بتدليس هو رواية الراوى ممن لم يعاصره أو لم يلقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير  
ومحمد بن النكسر والحسن البصري وقائدة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه  
وآله وسلم فإنه قيل هو مقبول إذا كان المرسل ثقة عدلاً وهو قول مالك وأهل المدينة وأبي حنيفة  
وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعي لا يجب العمل به وعليه أكثر الأئمة . واختلف مسقطو  
العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبرًا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمه منه  
كقول أنس بن مالك ذكر لي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لماذا من لقي الله لا يشرك  
به شيئًا دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لا نشك في عدالتهم ولكنه  
قد روى الراوى عن تابعي أو عن أعرابي لا تعرف محبته ولو قال لأروى لكم إلا من سمعوا أو من  
سمعتي لوجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كأهم مقبولة لتكون جمعهم  
عدلاً وأن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من سمعوا سمع  
من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأما ما رواه عن التابعين فقد بينوه وهو أيضًا قليل نادر  
لا اعتبار به قال وهذا هو الأشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال

والذى تختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة راويه ولا يجوز قبول الخبر إلا ممن عرف عدالته ولولا المرسل حديثي العدل الثقة عندي بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه .

مسألة : ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع وهو الذى سقط من رواته واحد من دون الصحابة ولا بالمضل وهو الذى سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوى لما هذا حاله ثقة مثبتة لأنه قد يغنى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه . ولاقوم الحجة أيضا بحديث يقول فيه بضرب رجال اسأده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك لما ذكرنا من العلة وهذا مما لا يبنى أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لأن من لم يكن من أهل القرن لا يعرف ما يجب اعتباره .

(فصل) واذا قد تقرر لك أن العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التى تثبت بها وأقوى الطرق للثقة لتبويتها الاختبار في الأحوال بطول الصحة والعاشرة والماسة فإذا لم يسنر عليه (١) فصل كبيرة ولاعلى ما يقتضى التهاون بالدين والتسافل في الرواية فهو ثقة وإلا فلا ثم التزكية وهى إما أن تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف أن ذلك تعديل أو بدون ذكره والجمهور على قبوله ويكنى أن يقول هو عدل قال القرطبي لابد أن يقول هذا عدل رضى ولا يكتفى بالانقصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الانقصار على أحدهما أو على ما يفيد مفاد أحدهما يكتفى عند من يقبل الاجال وأما التعديل من واحد فقط فقليل لا يقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكام القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الأنبارى وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضى والذى يوجب القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرنا أو أتى حرا أو عبدا شاهدا أو مخبرا وقيل يشترط في الشهادة اثنان ويكنى في الرواية واحد كما يكتفى في الأصل لأن القصر لا يزيد على الأصل وهو قول الأكثرين كما حكاه الأمدى والصفى الهندي قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذى اختاره الخطيب وغيره لأن العدد لا يشترط في قبول الخبر فلا يشترط في جرح رواته ولا في تعديلهم بخلاف الشهادة وأما فى الموصول قبول تزكية المرأة ، وحكى القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا يقبل النساء في التعديل لاقى الشهادة ولا فى الرواية ثم اختار قبول قومه لما فيها كما يقبل روايتها وشهادتها انتهى . ولا بد من تقييد هذا بكونها ممن تمكن من اختبار أحوال من ذكرته كأن تكون ممن يجوز لها مصاحبة والاطلاع على أحواله أو يكون الذى وقعت تزكية المرأة له متلها ويدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية في قصة الافك عن حال المؤمنين عائشة . وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجوينى والقاضى أبو بكر وغيرهما قال القاضى وهو أقوى من تزكية باللفظ ، وحكى الصفى الهندي الاتفاق على هذا قال لأنه لا يحكم بشهادته إلا وهو عدل عنده وقيد الأمدى بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكذب قال ابن دقيق العيد وهذا اذا متنا حكم الحاكم بصله أما اذا أجزأه فعله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بصله باطنا .

ومن طرق التزكية الاستفاضة فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة فان ذلك يكتفى قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعى وعليه الاضداد

(١) يابض بالأصل الذى بيدنا ، ولعل الأصل هكذا بأنه والله أعلم .

في ذلك الأربع باعتبار عموم كونها تدب على الأرض كان حقيقة لغوية كما هو ظاهر من كلامهم يفاهة في الاستعمال على موضوعه النوى (فانه) أى لفظ البداية المستعمل فيها ذكر حقيقة لصدق التعريف عليه وان (لم يبق) في الاستعمال (على موضوعه) النوى (وهو كل ما) أى حيوان (يلب على الأرض) أى هذا المفهوم السكى الصادق على كل شئ ، ينصف باللب واء آتى بكل لبيان ادوا الظاهر أن لا يعتبر بمسوم الأرض ولا خصوص الدب ولا الكون بالنقل بل مطلق الانتقال ، قوة فيدخل حيوان رخص أول وقع منه انتقال ولا تعسرك مطلقا كما أوضحت ذلك بمؤيده في الأصل فخرج اللفظ الذى لم يوضع والذى لم يستعمل والذى استعمل غلطا فليس شئ من ذلك حقيقة ولا يجوز الذى استعمل في غير ما اصطلاح عليه مناسبة لما اصطلاح عليه فليس حقيقة بل مجاز وكذا الذى استعمل فيما اصطلاح عليه لامن حيث إنه اصطلاح عليه بل باعتبار مناسبة لغو ما اصطلاح عليه كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع جريا على اصطلاح اللغة في الهيئة لتأنيها لتأنيها لثباتها عليه أو مناسبة



الاصطلاح عليه فيا يظهر كالمفرد المشترك اذا استعمل في احد معنييه لامن حيث انه اصطلاح عليه (٦٧) بل من حيث انه لازم للمعنى الآخر .

مثلا او باعتبار جهة غير الجهة التي اعتبرت فيها اصطلاح عليه كلفظ الاداءة استعماله القنوى في ذات الأربع باعتبار خصوص كونها ذات الأربع (والجواز ما) أى لفظ (يجوز) بالبناء للمفعول أو الفاعل (أى تعدى) بألوجهين فلا دور (به) أى في الاستعمال (عن موضوعه) أى كل موضوع له لقوى تعدى جميعا بأن يكون لملاقة ينشأ بين موضوعه والقنوى فخرج قيد الاستعمال ما وضع ولم يستعمل وما لم يضع وما استعمل في غير موضوعه لتغير علاقة كالمفرد فليس شئ منها مجازا كما أنه ليس حقيقة وما استعمل في موضوعه أو أحد موضوعيه أو موضوعاته فانه حقيقة فان قلت يرد ما استعمله الشارع مثلا في موضوعه القنوى لملاقة ينشأ وبين معناه الشرعى كلفظ الصلاة اذا استعمله في الدعاء فمخبر لاشتغال الهيئة المخصوصة عليه فانه مجاز مع أنه لم يتعد به عن موضوعه القنوى قلت الكلام في الجواز القنوى وأمثال ذلك بخلافه فان قلت يرد ما وقع هذا الاستعمال من لقوى جواى اصطلاح الشارع قلت بمد التام

في أصول الفقه ومن ذكره من المحدثين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسيانين وأحمد وابن مدين وابن المديني وغيرهم قال القاضي أبو بكر الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرهما متساويا متساويا وصرح بأن الاستقامة أقوى من تقوية الواحد والاثنين قال ابن عبد البر كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في أمره على العدالة حتى يقين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يعمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينشون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعية على ذلك جماعة من الثمارة وهذا الحديث رواه العقيلي في ضفائه من جهة ابن رفاعه السلاوي عن ابراهيم بن عبد الرحمن الطبري وقال لا يعرف إلا به وهو مرسل أو مضعف ضعيف وابراهيم قال فيه ابن القطان لانفرقة ألبنة في شئ من العلم غير هذا وقال الخلال في كتاب الملل مثل أحد عن هذا الحديث فقيل له ترى أنه موضوع فقال لاهو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله انما غير مرضى .

ومن طرق التزكية العمل بمخبر الراوى حكاه أبو الطيب الطبري عن الشافعية ونقل فيه الآسدي الاتفاق واعترض عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضي والتمزالي في الدخول وقال الجويني فيه أقوال : أحدها أنه تعديل له ، والثاني أنه ليس بتعديل ، والثالث قال وهو الصحيح أنه ان أمكن أنه عمل بدليل آخر ووافق عليه الخبر القنوى رواه فعمله ليس بتعديل وإن كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجوز أنه عمل بدليل آخر فهو تعديل واختار هذا القاضي في الترتيب قال وقرئ بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب اعتبر فان الأول يقتضى أنه مستند والثاني لا يقتضى ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال التمزالي ان أمكن عمله على الاحتياط فليس بتعديل وإلا فهو تعديل وكذا قال الكيا الطبري ويشترط في هذه الطريقة أن لا يوجد ما يقوى ذلك الخبر فان وجد ما يقوى من عموم أوقاس أو علنا أن العمل بمخبره لم يكن للاعتناء بذلك فليس بتعديل .

ومن طرق التزكية أن يروى عنه من عرف من حاله أنه لا يروى إلا عن عدل كيعني بن مسيد القطان وشعبة ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجويني وابن التيمري والتمزالي والآسدي والصفي الهندي وغيرهم قال الماوردي هو قول الحذاق ولابد في هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوى عنه لا يروى إلا عن عدل ظهورا بنا إما بتصريحه بذلك أو بتبع عاده بحيث لا تختلف في بعض الأحوال فان لم يظهر ذلك ظهورا بنا فليس بتعديل فان كثيرا من الحفاظ يروون أحاديث الشفاء للاعتبار وليان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجاله رجال الصحيح وقولهم روى عنه البخاري وصلى أو أحدهما .

(فرع) اختلف أهل العلم في تعديل اللهم كقولهم حدثني الثقة أو حدثني العدل فذهب جماعة الى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشافعي والخطيب البغدادي والسيوطي والقاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق التبريزي وابن الصباغ والماوردي والرويان وقال أبو حنيفة يقبل والأول أرجح لأنه وإن كان عدلا عنده فربما لو سمع كان مجرورا عنه فغيره قال الخطيب لمصرح بأن جميع شيوخه قللت ثم روى عن من لم يسم له فعمل بروايته لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضى مقبول الحديث كان هذا القول تنديلا لكل من روى عنه وسماه كاسبق انتهى . ومن هذا قول الشافعي في مواضع كثيرة حدثني الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقرينة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه . قال أبو حاتم اذا قال الشافعي أخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب

لأنه أن هذا مجاز لقوى بل هو شرعى ولو حكما فان قلت اذا استعمل اللفظ في حقيقته ومجازا معا كان مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبار

فهو ابن أبي فديك وإذا قال أخبرني الثقة عن أبي ثعلبة بن سعد فهو يعني بن حسان وإذا قال أخبرني الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبي سلمة وإذا قال أخبرني الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي وإذا قال أخبرني الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو إبراهيم بن أبي يحيى .

(فرع آخر) هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة إلى أنه لا بد من ذكر السبب فيهما وذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما إذا كان بصيرا بالجرح والتعديل واختار هذا القاضي أبو بكر وذهب جماعة إلى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فإنه يحصل بأمر واحد وأيضا سبب الجرح يختلف فيه بخلاف سبب التعديل وإلى هذا ذهب القاضي قال القرطبي وهو الأكثر من قول مالك قال الخطيب وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث وقواده كالبخاري ومسلم وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل إلا بذكر السبب قالوا لأن مطلق الجرح يطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس إلى الظاهر والحق أنه لا بد من ذكر السبب في الجرح والتعديل لأن الجرح والمعدل قد يظنان ما ليس بجرح جارحا وقد يظنان ما لا يستقل بانتهال العدالة تعديلا ولا يسامع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع فقد يكون ما بهمه الجراح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف ما يعتقده وإن كان حقا وقد يكون ما أبهه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده وإن كان في الواقع مخالفا للحق كما وقع ذلك كثيرا . وعندى أن الجرح للعمول به هو أن يصنف بضف الخلف أو بالتساهل في الرواية أو بالانقياد على ما يدل على تساهله بالدين ، والتعديل للعمول به هو أن يصنف بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الانقياد على ما يدل على تساهله بالدين فأشدد على هذا يدريك فتفتحه عند اضطراب أمواج الخلاف . فإن قلت إذا ورد الجرح لطلق كقول الجراح ليس ثقة أو ليس بشيء أو هو ضعيف فهل يجوز العمل بالروى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلع على ذلك على حقيقة الحال في مطولات للسنن في هذا الشأن كتهذيب السكال للزمري وفروعه وكذا تاريخ الإسلام وتاريخ النبلاء والبرهان فانهجي .

(فرع ثالث) في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما وفيه أقوال .

الأول : أن الجرح مقدم على التعديل وإن كان المدعول أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور كاتقاه عنهم الخطيب والبايجي ونقل القاضي فيه الإجماع قال الرازي والآمدي وابن الصلاح إنه الصحيح لأن مع الجراح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا إنما يصح على قول من قال إن الجرح لا يقبل إلا مفسرا ، وقد استثنى أصحاب القاضي من هذا ما إذا جرحه بحصة وشهد الآخرون أنه قد تاب منها فإنه يقضى بهذه الصورة التعديل لأن معه زيادة علم .

القول الثاني : أنه يقدم التعديل على الجرح لأن الجراح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحا والمعدل إذا كان عدلا لا يبدل الأبد تحصيل الموجب لقبوله جرحا حتى هذا الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يهمن قيد هذا القول بالجرح الجمل إذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ما عطل به من أن الجراح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحا الخ .

القول الثالث : أنه يقدم الأكثر من الجارحين والمعدلين قال في الأصول وعدد المعدل إذا زاد قبل أنه يقدم على الجراح وهو ضعيف لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجراح على زيادة بفتنى ذلك بكثر العدد .

أومن وجه مع أنه لم يتعده من موضوعه لأنه مستعمل في موضوعه أيضا قلت قد تعدى به عن موضوعه في الجملة لأنه مستعمل في غير موضوعه أيضا وفي هذا الجواب نظر لأنه ينافي قولنا السابق أى كل موضوع له أنوى المحتاج إليه في استخراج ما استعمل في أحد معنيه أو معانيه فإنه مستعمل في غير موضوعه في الجملة مع أنه حقيقة كما قدمنا فليتأمل (وهذا) التعريف للمجاز مبنى (على المعنى الأول) للمعرف بالتعريف الأول (للعقيقة) أى في مقابلته وباعتباره (وعلى) المعنى (الثاني) المعروف بالتعريف الثاني لما قال في تعريف المجاز (هو) أى المجاز (ما) أى لفظ (استعمل) استعمالا صحيحا كما هو المتبادر (في غير ما) أى المعنى الذى أى كل معنى (اصطلح عليه) أى على أنه لذلك اللفظ (من) (الجماعة) (المخاطبة) بذلك اللفظ من حيث أنه غير كل ما اصطلح عليه من المخاطبة فخرج اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل وما استعمل استعمالا قاسدا كاللفظ فليس شيء منها مجازا

للمستعمل في أحد معنيه  
لا باعتبار أنه مصطلح  
عليه بل باعتبار  
مناسبتة للمعنى الآخر  
وملاحظة ذلك فليتأمل  
(والحقيقة) أى اللفظة  
للمعنى بهذا الاسم اصطلاحاً  
باعتبار نسبتها إلى واضعها  
(إما القوية بأن) أى بسبب  
أن (وضعها) لذلك المعنى  
الذى استعملت فيه (أهل

اللسنة) والتبادر منها لفة  
العرب وتحتل المعنى الأهم  
اذ لبقية اللغات أوضاع  
خارجة عما يلقى أيضاً  
(كالأسد) أى كهذا اللفظ  
أعنى لفظ أسد فانه  
موضوع في اللفظة للحيوان  
المفترس أى الذى من  
شأنه الافتراس لكن  
الافتراس ثابت لغير الحيوان  
للسهولة الا أن يتراد  
بالافتراس ما لا يوجد في غيره

أويدهى أصالة الافتراس  
فيه دون غيره ويراد  
الافتراس أصالة أو يراد  
بالأسد كل مفترس كالذئب  
والكلب البعور (راما  
شرعية) أن وضعها) لذلك  
للمعنى الذى استعملت  
فيه (الشارع) لم يقل  
أهل الشرع على طريقة  
ما قبله لأن ما وضعه أهل  
الشرع دون الشارع

القول الرابع : انهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر الا يرجح حكي هذا القول  
ابن الحاجب وقد جعل القاضي في التقریب محل الخلاف فيما إذا كان عدم للمدلين أكثر فان استويا  
قدم الجرح بالايجاع وكذا قال الخطيب في الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليد الباجي  
وخالفهم أبو نصر التشيرى ، فقال محل الخلاف فيما إذا استوى عدد للمدلين والجرحين قال فان  
كثر عدد المدلين وقل عدد الجرحين فقلل العدالة في هذه السورة أولى انتهى . والحق الحقيق  
بالقول أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد وقد قدمنا أن الرابع أنه لابد من التفسير في الجرح والتعديل  
فالذا فسر الجراح ما جرح به والمعدل ما عدل لم يخف على المجتهد الرابع منهما من الجرح وما  
على القول بقبول الجرح والتعديل للمجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل لأن الجراح  
لا يمكن أن يستند في جرحه إلى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند إلى ظاهر الحال وأيضا حديث  
من تمارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل .

(فصل) اعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوى إنما هو في غير الصحابة  
فما فيهم فلا لأن الأصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم كحال ابن الحاجب  
عن الأكثرين قال القاضي هو قول السلف وجهور الخلف وقال الجوينى بالايجاع ووجه هذا  
القول ماورد من العمومات المقضية لتعديلهم كتاباً وسنة كقوله سبحانه - كتم خبراً ما أخرجت  
للناس - وقوله - وكذلك جعلناكم أمة وسطاً - أى عدولاً وقوله - لقد رضى الله عن المؤمنين  
وقوله - والساقيون - وقوله - والذين معه أشداء على الكفار رخاء بينهم - وقوله صلى الله عليه وآله  
وسلم « خير القرون قرنى » وقوله في حقهم « لو أنقى أحدكم مثل أحد نجساً ما بلغ مد أحدهم ولا  
نصفه » وما في الصحيح وقوله « أصحاحي كالنجوم » على مقال فيه معروف قال الجوينى ولعل السبب  
في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم ثقة الشريعة ولو ثبت التوقف في روايتهم لانحصرت  
الشريعة على عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الاعصار قال الكيا الطبري وأما ما وقع بينهم  
من الحروب والغنى فذلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو السبب واحد والمخطئ  
معذور بل ما جاور ، وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب  
بها السنننا .

القول الثانى : أن حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان  
فوحشى قتل حزة وله صحبة والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يضع عليه اسم الصحبة  
والوليد ليس بصحابى لأن الصحابة إنما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى . وهذا كلام ساقط جدا  
فوحشى قتل حزة وهو كافر ثم لم يلبس ذلك مما يتقدم به فالاسلام يجب ما قبله بلا خلاف وأما  
قوله والوليد ليس بصحابى الخ فلم يقل قائل من أهل العلم أن ارتكاب المسية يخرج من كان  
صحابيا عن صحبته قال الرازى في المحصول وقد بالغ إبراهيم النظام في الظن فيهم على ما قبله الحافظ  
عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجالا ومغصلا ، أما مجالا فانه روى من ظعن بعضهم في بعض  
أخبارا كثيرة ياتى تفصيلها ، وقال رأينا بعض الصحابة يتدح في بعض وذلك يقتضى توجه التدح  
إما في القادح إن كان كاذبا وإما في القدح فيه إن كان القادح صادقا . والجواب مجالا أن آيات  
الترآن دالة على سلامة أحوال الصحابة ورايتهم عن اللطاعن وإن كان كذلك وجب علينا أن  
نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الظن فيهم إلى آخر كلامه .

عرفية لاشريعة ولم يقل فيما قبله واضح اللفظة لأن مجرد واضعها إذا كان هو الله تعالى لا يصحح نسبة للوضع

تأني لم لأن وضعه لهم  
يصحح إضافته إليهم  
حكماء إطلاق الشارع عليه  
تعالى إن أراد به ولو لمه  
صلى الله عليه وسلم له  
على القول بعدم التوقيف  
(كالصلاة) أي كلفظة  
صلاة فإنه موضوع عند  
الشارع (لعبادة المخصوصة)  
المبرعها فباسبق بالهيئة  
المخصوصة (وأما عرفة  
بأن وضعا) فذلك للشي  
(أهل العرف العام) قضية  
للقابلة بما يأتي أن الراد  
به ما لا ينسب لطائفة  
معينة وتقدم تفسيره بما  
لم يتبين ناقده وهي  
(كالدابة) أي كلفظ  
دابة فإنه موضوع عند  
أهل العرف العام  
(لنوازل الأربع) أي  
للفهوم الصادق على  
كل واحد منها (كالجمل  
وهي موضوعة لثمة) أي  
عند أهلها (لشكل ما يذب  
على الأرض) أي للفهوم  
الصادق على ما يذب على  
الأرض (أو) أهل العرف  
(الحاس) وهو ما ينسب  
لطائفة معينة وهي  
(كالفاعل) أي كلفظ  
فاعل فإنه موضوع (للاسم  
المعروف عند النحاة)  
وهو في اللغة لمن صدر عنه  
الفعل وذكر الضد أن  
العرفية غلبت عند الإطلاق

القول الثالث . أنهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم . وأما بعدها فلا  
يقبل الداخلون فيها مطلقا أي من الطرفين لأن التناقض من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن  
عبيد من المعتزلة وهذا القول في غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة . فان المعتزلين لتلك  
الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة إلى الداخلين فيها وفيه أيضا أن الباغي غير معين من الفريقين  
وهو معين بالدليل الصحيح وأيضا المحسك بما تمسكت به طائفة يخرجها من إطلاق اسم الباغي  
عليها على (١) تسليم أن الباغي من الفريقين غير معين .

القول الرابع : أنهم كلهم عدول إلا من قاتل عليا ، وبه قال جماعة من المعتزلة والشيعة ويوجب عنه  
بأن تمسكهم بما تمسكوا به من الشيعة يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله ونهاونا يدينه  
وجنب المسحبة أمر عظيم لمن اتكأ أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لا ينجونها سالما وقد كان في  
أهل الشام محاربة سالحون عرضت لهم شبه لولا عرضها لم يدخلوا في تلك الحروب ولا غسوا فيها أيديهم  
وقد عدلوا بتدليل على ما بالكتاب والسنة فوجب علينا البقاء على (٢) والتأويل لما يقتضيه خلافه .

القول الخامس : إن من كان مشهورا منهم بالصحة وللأزمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون  
من نلت محبة ولم يلزم وإن كان له رواية ، كذا قال الماوردي وهو ضعيف لاستلزامه إخراج جماعة  
من خيار الصحابة الذين أقاموا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخيل لم ينصرفوا كوائل بن حجر  
وما لك بن الحويرث ومثاني بن أبي العيص وأمثالهم . قال للزبي إنهما لم توجد رواية عن يلمز بالباغي ،  
وقال ابن الأنباري وليس للرداء بعدلهم ثبوت الصحة لهم واستحالة للصحة عليهم ، وأما المراد بقول  
رواياتهم من غير نكاح بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية إلا أن ثبت ارتكاب قاذح ولم  
يثبت ذلك والله الحمد فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
وحتى ثبت خلافه ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير فإنه لا يصح وما يصح فيه تأويل صحيح  
اتوى . وإذا قرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحة علمت أنه إذا قال الراوي عن رجل  
من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم .

(فرع) إذ عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحة ، وقد اختلفوا  
في ذلك فذهب الجمهور إلى أنه من تلقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤثقا به ولو ساعة سواء روى عنه أم لا  
وقيل هو من طالت محبته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحة إلا من يجمع بينهما ، وقيل هو من  
ثبت له أحدهما إما طول الضعة أو الرواية والحق ما ذهب إليه الجمهور وإن كانت اللغة تقتضي أن  
الصابح هو من كثرت ملازمته فقد ورد ما يدل على اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه إلا مجرد  
اللقاء القليل والرواية ولو مرة ، وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الإقامة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
وسلم سنة ضاعدا أو ألف مرة روى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل ستة أشهر ولا وجه لهذا القولين  
لإستلزامهما خروج جماعة من الصحابة الذين رويوا عنه ولم يبقوا معه إلا دون ذلك وأيضا لا يدل عليهم ما يدل  
من لغة ولا شرع وحكي القاضى عياض عن الواقدي أنه يشترط أن يكون بالثقة وهو ضعيف لاستلزامه خروج  
كثير من الصحابة الذين أدر كوا عصر النبوة ورووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يلتزموا إلا بعد  
موته ولا تشترط الرواية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لأن من كان أعشى مثل ابن أم مكتوم قد وقع

(١) يياض بالأصل .

(٢) كذا بالأصل وظاهره سقوط مدخول على من العبارة ولعل الأصل على عموم التعديل .

واحد من تلك الأقسام  
وقد يمنع شمولها القوة  
بناء على اختيار أيا غير  
اصطلاحية بل واضحا  
إفقه تعالى فلا يصدق عليها  
قيد الاصطلاح إلا أن  
يكون إطلاقها عليها باعتبار  
التقليب أو باعتبار أن  
العرب لما ظهرت عليهم  
وتعارفوا كان ذلك  
اصطلاحاً أو بمنزلة فليأتمل  
(دون) التعريف (الأول)

لها (القاصر على) الحقيقة

(القوية) لاختصاص

للموضوع فيه بالقوى على

ما سبق تقديره وقد يمنع

التصور بناء على تحقق

الوضع في خبر القوة أيضا

ولإنيافه اتحاد التعريفين

حينئذ في المعنى فلا يتجه

حكاية خلاف فيه لجواز

أن للقصور حكاية اختلاف

العبارة عنها مع اتفاق

المعنى وبؤيد ذلك احتجاب

أن اختيار التخصيم

وتضعيف التخصيم مع محته

وأوبديه ما لا اتحاد ويمكن

أن يقال مع تسليم قصور

الأول أن المقصود بقل

في الثاني مجرد الحكاية

والاستدراك على تصور

لأول فيكون إشارة إلى

ترجيح الثاني عليه فلا

اشكال (والجواز) أى

ما يطلق عليه هذا اللفظ

اصطلاحاً (إما أن يكون)

الاتفاق على أنه من الصحابة ، وقد ذكر الأمدى وابن الحاجب وغيرهما من أهل الأصول أن  
الخلاف في مثل هذه المسئلة لفظي ولا وجه لذلك فإن من قال بالعدالة على العموم ولا يطلب تعديل  
أحد منهم ومن اشترط في شروط الصحة شرطا لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط ويطلبه  
مع عدمه فالخلاف معنوي لا لفظي .

(فرع آخر) ويعرف كون الصحابي صحابيا بالنزوات والاستقامة وبكونه من المأخزين أو من  
الأمناء وبغير صحابي آخر معام الصحة . واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابي أم لا فقال القاضي أبو  
بكر يقبل لأن أوزاع العدالة ينتمون من الكذب إذ لم يرو عن غيره ما يارض قوله وبه قال ابن الصلاح  
والزوى وتوقفاً بين القطان في قبول قوله بأنه صحابي وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول ،  
فقال ومن يدع الصحة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته وإذا علمنا أنها رواه فهو على السماع حتى نعلم  
غيره انتهى . وأعلم أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابي بأن تقوم القرائن الدالة  
على صدق دعواه والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحة .

### المقصد الثالث الإجماع وفيه أبحاث

البحث الأول : في مساهمة لفظ اصطلاح ، قال في المصطلح الإجماع يقال بالاشتراك على معين :  
أحدما العزم قال الله تعالى - فأجمعوا أمركم - ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم لأسياس لم يجمع  
الصيام من الليل . وثانها الاتفاق ، يقال أجمع القوم على كذا أى صاروا ذوى جمع كما يقال  
البن وأمر إذا صار ذا لبن وذات أمر انتهى . واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى على  
والإجماع بمعنى المزمعة لا يتعدى على وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في اللغائيس فإنه قال يقال  
أجمعت على الأمر أجماعاً وأجمعت ، وقد حزم بكونه مشتركا بين اللغتين أيضا الغزالي ، وقال  
القاضي العزم يرجع إلى الاتفاق لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه ، وقال ابن برهان وابن  
الصحافي الأول أى العزم أشبه بالثقة والثاني أى الاتفاق أشبه بالشرع ويجب عنه بأن الثاني وإن  
كان أشبه بالشرع فذلك لإنياف كونه معنى لموايكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم قال أبو على  
الفارسي : يقال أجمع القوم إذا صاروا ذوى جمع كما يقال البن وأمر إذا صار ذا لبن وممر . وأما  
في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار  
على أمر من الأمور والمراد بالاتفاق الاشتراك إما في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل ويخرج بقوله  
مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتفاق العوام فإنه لا صفة يرافقهم ولا يغفلهم ويخرج منه  
أيضا اتفاق بعض المجتهدين وبالإضافة إلى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خرج اتفاق الأمم السابقة  
ويخرج بقوله بعد وفاته الإجماع في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لا اعتبار به ويخرج بقوله  
في عصر من الأعصار ما ينوهم من أن للراد بالمجتهدين جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى  
يوم القيامة فإن هذا توهم باطل لأنه يؤدي إلى علم ثبوت الإجماع إذ لا إجماع ل يوم القيامة  
وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع والراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي  
حدثت فيه المسئلة فلا يستدعي من صار مجتهدا بعد حدوثها وإن كان المجتهدون فيها أحياء وقوله على  
أمر من الأمور يتناول الشرعيات والفقيديات والعرفيات والقنويات ومن اشترط في حجية الإجماع  
اقتراض عصر المجتهدين للتفريق على ذلك الأمر زاد في الحد قد الاقتراض ومن اشترط علم سبق

أى يتحقق من حيث وصفه بإطلاق هذا الاسم عليه (زيادة) أى بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعة أدناه ذلك للمعنى أو معناه

خلاف مستقر زاد في الحد قيد عدم كونه مسبوقا بخلاف ومن اشترط عدالة للتفريق أو بوضع عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك .

البحث الثاني : في إمكان الإجماع في نفسه فقال قوم منهم النظام وبض الشيعة بإحالة إمكان الإجماع قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال . وأجيب بأن الاتفاق إنما يتحقق فيما يستوى فيه الاحتمال كالأكل واللين والكلمة المعينة ما عند الرجع من قيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة فذلك غير متحقق وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . قالوا ثانيا إن اتفاقهم فرع تساوهم في قول الحكم اليهم وانتشارهم في الأقطار يمنع قول الحكم اليهم . وأجيب بمنع كون الانتشار بمنع ذلك مع جدهم في الطلب ومنعهم عن الأدلة وإنما يتحقق ذلك على من قصد في نفسه لا يبحث ولا يطلب . قالوا ثالثا الاتفاق إما عن قاطع أو ظني وكلاهما باطل أما القاطع فلأن السادة يحيل عدم قوله فلولا كان لقل ، فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو قل لأفنى عن الإجماع ، وأما الظني فأنه يتحقق الاتفاق عادة لاختلاف الأفهام وتباين الأنظار . وأجيب بمنع ما ذكر في القاطع إذ قد يستغنى عن قوله بمصطلح الإجماع الذي هو أقوى منه وأما الظني فقد يكون جليا لاختلاف في الأفهام ولا تباين فيه الأنظار فهذا أعنى منع إمكان الإجماع في نفسه هو المقام الأول .

المقام الثاني : على تقدير تسليم إمكانه في نفسه منع إمكان العلم به فقالوا لا يلحق لنا إلى العلم بمحموله لأن العلم بالأشياء إما أن يكون وجدانيا أو لا يكون وجدانيا أما الوجداني فمكافئ لحدوثه من نفسه من جوهه وعطشه وقلته وآله ولا شك أن العلم بإثبات أمية محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب ، وأما الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته لا مجال للعقل فيها إذ كون الشخص الغافق . قال بهذا القول أولي مقبل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولا مجال أيضا للحس فيها لأن الاحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته فإذا العلم بإثبات الأمة لا يعمل إلا بعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعاً ومن ذلك الذي يعرف جميع المجهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية فإن العمر يفتي دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم ومن لم يكن من أهلهم ومعرفة كونه قال بذلك أولي مقبل به والبحث عن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناظر فرد من أفرادهم فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلا عن الأقاليم الواحدة فضلا عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسئلة بعينها وأيضاً قد يعمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف النقية والخوف على نفسه كأن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام فانهم قد يقتدون شيئا إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجبا عنهم على أمر فيمكن أن يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا حتى اجتماع العالم بأسره في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقا على الحكم الثلاثي فإن هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالإجماع لا احتال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت قية وخوفا

(استعارة) والاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا ما يطلق على المعنى المصدرى الذي هو استعمال اسم المنة به في المشبه للمشابهة وهذا هو المناسب هنا فإن كانت العلاقة غير المشابهة سمي مجازا مرسل (فالجواب بالزيادة) أي بسببها أو معها (مثل قوله تعالى ليس كمثلهم) فإن الكاف زائدة والمعنى ليس مثله شيء (والإيوان) أي وإن تكن الكاف زائدة كانت اسمها (فهي) مستعملة (بمعنى مثل) أي معنى هو مثل فيكون الذي ليس مثل مثله شيء وذلك لإخبار عن نفي مثل المثل مع دلالة على ثبوت نفس المثل (فيكون له) أي يفيد على أنه (تعالى) مما يليق بمجابهة الأقدس علوا كبيرا (مثل وهو) أي وجوده مثله تعالى (محال) بالبراهين القطعية المقررة في محلهما فقدرت من عدم زيادة الكاف دلالة الكلام على هذا المحال وهو وجود المثل فتميز بإداتها ليس معنى الكلام (و) أيضا (النصد) أي المصنوع (بهذا الكلام) وهو قوله تعالى ليس كمثلهم فيه أي الدلالة على انتفاء وجود مثله تعالى فالقول تكن الكاف زائدة دل الكلام

بمعنى مثل الذي هو معنى  
الاسمية بل تكون حرفاً  
لأن قول هذا منع لا يضر  
لأن المعنى على الحرفية  
يشير إلى المعنى على الاسمية  
كما لا يضرني وحيث كان  
المقصود التبريز والتفريق  
الآية على وجه صحيح لم يرد  
أن يذنبها غير متينة بل  
يجوز عدم يادها من غير  
إشكال في المعنى كما هو  
مبين في الأصل وغيره  
(والمجاز بالتضمن) أي  
بشيء أو معناه (مثل قوله  
تعالى وأسأل القرية) أي  
أهل القرية ضرورة أن  
المقصود سؤال أهل القرية  
لا سؤال نفس القرية وإن  
كان الله تعالى قادراً على  
انطلاق الجدران أيضاً قال  
الشارح في جمع الجوامع  
بعد أن ذكر في الموضوعين  
نحو ما ذكره هنا ماضيه  
فقد تجوز أي توسع بزائدة  
كلمة أو تقصوا وإن لم يصدق  
على ذلك هذا الجواز السابق  
أي فهذا معنى آخر للمجاز  
وقيل يصدق عليه حيث  
استعمل في مثل المثال في  
نفي التل وسؤال القرية في  
سؤال أهلها وليس ذلك  
من المجاز في الاستناد  
اتهي. وهذا الثاني الذي  
ذكره بقوله وقيل يصدق  
الحق وما ذكره هنا بقوله  
(وقرب) بالبناء للمفعول

على نفسه . وأما ما قيل من أنا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه  
وآله وسلم فإن أراد الاتفاق باطناً وظاهراً فذلك مما لا دليل عليه وأما ما قيل من أن  
أراد ظاهراً فقط استناداً إلى الشهرة والاستقامة فليس هذا هو المعنى بل الإجماع بل المتبر في العلم  
بما يعتقد كل واحد من المهتدين في تلك المسئلة بعد معرفة أنه لا حاصل له على الموافقة وأنه بدو  
الله بذلك ظاهراً وباطناً ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يمكن الناقل  
للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد أسرف في الدعوى وجازف في القول  
لما قدمنا من تنكر ذلك تعذراً ظاهراً واضحاً ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال من ادعى  
وجوب الإجماع فهو كاذب . والعجب من اشتداد تكبر القاضي أبي بكر على من أنكر تصور  
وقوع الإجماع عادة فإن إنكاره على التكرار هو التكرار . وفصل الجواب عن بين كليات الدين فلا يمنع  
الإجماع عليها وبين المسائل للظنون فلا يتصور الإجماع عليها عدة ولا وجه لهذا التنصيص فإن النزاع  
إنما هو في المسائل التي دليلها الإجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة .  
وجعل الأصناف الخلاف في غير إجماع الصحابة وقال الحق تنكر الإجماع على الإجماع لا إجماع  
الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء  
فلا مطمع لأحد به قال وهو اختبار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه  
على الأمور الثقيلة قال وللنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما عهده مكتوباً في الكتب ومن  
البين أنه لا يحصل الإجماع عليه إلا بالجمع منهم أو بنقل أهل التواتر البين ولا دليل إلى ذلك إلا في  
عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى .

للقام الثالث : النظر في نقل الإجماع إلى من يحتاج به قالوا لو سلمنا إمكان ثبوت الإجماع عند  
الناقلين له لكان قوله إلى من يحتاج به من بعدهم مستحيل لأن طريق نقله إما التواتر أو الأحاد  
والعادة تحيل النقل نوازراً لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المهتدين شرقاً وغرباً  
ويسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه إلى عدد متواتر عن بعدهم ثم كذلك في كل طبقة إلى أن يصل  
به وأما الأحاد فغير معمول به في نقل الإجماع كما سيأتي . وأجيب بأنه تنسبك في ضروري لقطع  
بإجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على للظنون ولا يخفك ما في هذا الجواب من المصادرة على  
الطلوب وأيضاً كون ذلك معلوماً ليس من جهة نقل الإجماع عليه بل من جهة كون كل مقتبر  
لا يقدم الدليل القلبي على القطعي ولا يجوز منه ذلك لأنه إشار للمحنة الضعيفة على المحجة القوية  
وكل عاقل لا يصد منه ذلك .

للقام الرابع : اختلف على تقدير تسليم إمكانه في نفسه وإمكان العلم به وإمكان نقله البين هل  
هو حجة شرعية فذهب الجمهور إلى كونه حجة وذهب النظم والإمامية وبعض المخارج إلى أنه  
ليس بحجة وإنما المحجة في مسنده أن ظهر لنا وإن لم يظهر لم تقدر للإجماع دليلاً تقوم به المحجة .  
واختلف القائلون بالمحجة هل الدليل على حجيتها العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم  
إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط ومنعوا ثبوته من جهة النقل . قالوا لأن العدد الكثير  
وإن يصد في النقل اجتباعهم على الكذب فلا يبعد اجتباعهم على الخطأ كاجتباع الكفار على  
جحد النبوة ، وقال جماعة منهم أيضاً أنه لا يصح الاستدلال على ثبوت الإجماع بالإجماع كقولهم  
إنهم أجمعوا على تخطئة الخالف للإجماع لأن ذلك إثبات لشيء بنفسه وهو باطل فإن قالوا إن  
الإجماع دل على نص قاطع في تخطئة الخالف فيه إثبات الإجماع بنفس يتوقف على الإجماع وهو

دور . وأجيب بأن ثبوت هذه الصورة من الاسماع ودلائها على وجود النفس لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولا يفتك ما في هذا الجواب من التسف الظاهر ولا يصح أيضا الاستدلال عليه القياس لأنه مظهر ولا يحتاج بالمظنون على التقطعي فبق يبق إلى دليل النقل من الكتاب والسنن . فمن جهة ما استدلوا به قوله سبحانه - ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويغيب غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا - ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباهيا لما جمع بينه وبين المظنور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أوتوى يخالف قولهم أو فتواهم وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة . وأجيب بأننا لانسلم أن المراد ببديل المؤمنين في الآية هو إجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فاعيا به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال . قال في المحصول ان المشاققة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه وإذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لأن العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالسنن . ويجب بأن العمل به حال عدم العلم بالسنن يكون تكليفيا بالجماع بين الضدين وهو محال ثم قال لانسلم أنه إذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاققة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاققة لأن بين القسمين نكاح وهو عدم اتباع أصلا . سلنا أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاققة ولكن لانسلم أنه يمنع قوة المشاققة لا تحصل إلا عند الكفر وإيجاب العمل عند حصول الكفر محال . قلنا لانسلم أن المشاققة لا تحصل إلا مع الكفر بيانه أن المشاققة مشتقة من كون أحد الشخصين في شق والآخر في الشق الآخر وذلك يكفي فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه . سلنا أن المشاققة لا تحصل إلا عند الكفر فم قلتم إن حصول الكفر ينافي بالعمل بالاجماع فإن الكفر بالرسول كما يكون بالجمل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمور آخر كشك الزنا واليس النيار وإلقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الأنواع كفر لا ينافي العلم بوجوب (١) الاجماع . ثم قال سلنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاققة الرسول لكن بشرط تبين الهدى لأنه ذكر مشاققة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشروط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند (٢) تبين جميع أنواع الهدى ومن جهة أنواع الهدى ذلك الدليل الذي لأجله ذهب أهل الاجماع إلى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبق لتمسك بالاجماع قائمة أيضا فالإنسان إذا قل له إذا تبين لك صدق فلان فاقبه فهم منه تبين صدق قوله بشيء غير قوله فكذلك هنا وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم بشيء ورآه الاجماع وإذا كنا لا نحقق بالاجماع إلا بعد دليل منفضل على صحة ما أجمعوا عليه لم يبق لتمسك بالاجماع قائمة . سلنا أنها تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل

المقصود في الآية الأولى (نفي مثل المثال) أي المفظ الموضوع لهذا المفهوم باعتبار خصوصه (في نفي المثال) أي في هذا المفهوم باعتبار خصوصه وإن صح أن يمثل المثال أيضا إذ مجرد ذلك لا يمنع التجوز (و) استعمل في الآية الثانية (سؤال القرية) أي المفظ الموضوع له (في - سؤال أهلها) فقد تجوز بالمفظ أي تدعى به عن موضوعه فيحسكون مجازا بالمضي السابق وعلى هذا فتقدير الزيادة والقصان إجماعا بحسب الأصل وما كان يجب عند الاتيان بالحققة والإغلاز زيادة ولتقصان على هذا التقدير وقضية كلام الشارح على هذا أن الجواز مجموع ليس كشيء من مجموع أسأل القرية وهو صحيح كما هو ظاهر ويحوز أن يحصل الجواز لفظ كشيء ولفظ القرية فقط ويمكن جعل كلامه عليه واختياره الوجه الأول وإن كان الشافعي أوفق بتعريف الجواز المذكور لأنه الموافق لما في كتب الأصول أو بعضها كالعلم والمستغنى كما عرفت بالوقوف عليها وإن ادعى السيد في حاشية الطول أن الثاني هو الذي عليه الأصوليون ولله اعتمد في ذلك على رؤيته إياه في كلام بعض الأصوليين ففسب اليهم

- (١) كذا بالأصل والصبوب ، هكذا لا ينافي العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه .
- (٢) كذا بالأصل ، وفي العبارة سقط ، وله هكذا والآلف واللام في الهدى للاستتراق فيكون دالا على تحريم العمل بالاجماع إلا عند الخ :



هذا اللفظ (إليه) أى إلى الخارج المذكور (من حقيقة) أى ماهية معناه الخبيث (وهى المكان المطلق) أى المنخفض (من الأرض) كما عبر به فى شرح جمع الجوامع وقضية التعبير بالخارج فى قوله (تقضى) أى تخرج وتفرغ (فيه الحاجة) أى يحتاج إلى خروجه لتضرر ببقائه أنه لا يشترط فى التسمية بذلك الاسم أن تقضى الحاجة فيه بالفعل لكن هل يكفي صلاحيته بقائها أولاد من إعداده له فيه نظر وقضية قوله فى غير هذا الكتاب عقب قوله تقضى فيه الحاجة معى باسمه الخارج للمجاورة أن المراد بالحاجة الفاط دون نحو البول و يتعلق بنقل قوله (بحيث) صار (لا يتأثر منه) إلى التهم عند الإطلاق (عرقا) أى فى العرق أى العلم فيما يظهر (إلا ذلك) (الخارج) فيكون حقيقة عرقية فيه وهذا لا يضر فى مقصود. المصنف من أنه مجاز لأنه باعتبار الاستعمال اللغوى كاللا يضر فيه ذكر النقل مع القول حقيقة لأن المراد بالنقل هنا المعنى اللغوى ولا يرد وجود النقل بهذا المعنى فى بقية

للمؤمنين أو عن متاعه بعض ما كان كذلك الأول ممنوع و بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط أما اللع فلا لن لفظ التبر ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم وأما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لأنه بصير معنى الآية أن من أتبع كل ما كان منيرا الأكل ما كان سبيل للمؤمنين يستحق العقاب والثاني مسلم وقول بوجهه فإن عندنا يحرم بعض ما غاير بعض سبيل للمؤمنين وهو السبيل الذى صاروا به مؤمنين والذي ينافره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا التأويل متعين لوجهين : لانا إذا قلنا لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه للع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين ولا يفهم منه للع من متابعة سبيل غير الصالحين فى كل شئ. حتى الأكل والشرب . والثاني أن الآية أنزلت فى رجل ارتد وذلك يدل على أن الفرض منها للع من الكفر ، والثاني أن الآية غير (١) سيبلغهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة فى الطريق الذى يحصل فيه الشئ وهو غير مراد هنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه إلى الجواز وليس البعض أولى من البعض فتبقى الآية بوجه أيضا فإنه لا يمكن جعله مجزا عن اتفاق الأمة على الحكم لأنه لا مناسبة ألينة بين الطريق للسفك وبين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شئ من الأحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة . سلمنا أنه يجوز جعله مجزا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز أيضا جعله مجزا عن الدليل الذى لأجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم إذا أجمعوا على الشئ. فاما أن يكون الإجماع عن استدلال فقد حصل لهم سيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حل الآية على الفتوى أولى من حلها على الاستدلال بل هذا أولى فإن الدليل الذى يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذى يحصل فيه الشئ مشابهة فانه كأن الحركة البدنية فى الطريق للسفك ترسل البدن إلى اللطوب هكذا الحركة الفصحية فى مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن إلى اللطوب والمشاكلة إحدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك كانت الآية تقضى لإجماع اتباعهم فى سلوك الطريق الذى لأجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله إلى إيجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الإجماع عن كونه حجة ، وأما أن كان إجماعهم لاعن استدلال فالقول لاعن استدلال خطأ فيلزم إجماعهم على الخطأ وذلك يفسد فى صحة الإجماع . ثم قال سلمنا دلالة الآية على وجوب التابسة لكنها إما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو أكلامهم الأول باطل لأن لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستراق لأن إجماع البعض غير معتبر بالإجماع ولأن أقوال الفرق متناقضة والثاني مسلم ولكن كل المؤمنين الذين يوجدون إلى يوم القيامة فلا يكون الموجودون فى العصر كل المؤمنين فلا يكون إجماعهم إجماع كل المؤمنين . فان قلت المؤمنين هم الصنفون والموجودون ، وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين . قلت اذا وجد أهل العصر الثانى لا يصح القول بأن أهل العصر الأول هم كل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الأول عند حضور أهل العصر الثانى قولاً لكل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الأول حجة على أهل العصر الثانى . سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية إنما نزلت فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الآية مختصة بمؤمن ذلك الوقت وهذا يقتضى أن يكون إجماعهم حجة لكن التمسك بالإجماع إنما ينفع بمدونة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهما لم يثبت أن الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم إلى مدونة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأنها انتفت كلهم على الحكم الواحد لم تدل

(١) قوله والثاني أن الآية الخ ، كذا بالأصل الذى بأيدينا وفى العبارة تحريف وسقط والصواب سلمنا الآية أنها تقضى للع من أتبع غير سبيلهم مطلقا الخ .

الأقسام لأن المراد مجرد النقل بخلاف بقية الأقسام لاستعماله على الزيادة والتقصان أو الاستعارة لا يقال لأجله حقيقة كنه لأن النقل حقيقة

هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الاجماع الموجودة في السائل بل لعدم خلافه لأن كثيرا منهم مات زمان حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحسب الاستدلال بهذه الآية . ثم قال سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الأول عنوع والثاني مسلم لكن المسئلة قطعية فلا يجوز انفسك فيها بالأدلة الظنية . قال فإن قلت انجميل هذه المسئلة غنية قلت إن احدا من الأئمة لم يقل إن الاجماع للعقد بصريح القول دليل على بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفي كونه دليلا أصلا ومنهم من جعله دليلا ظاهرا فلو ابتناه دليلا ظاهريا لكان هذا منطحة لكل الأمة وذلك يقدح في الاجماع . والعجب من العقهاء أنهم أثبتوا الاجماع بمومات الآيات والأخبار وأجمعوا على أن النكر لما تدل عليه العمومات لا يكفرو ولا يفسق إذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة . سلمنا دلالة هذه الآية على أن الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل . أما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الأمة من القول بالباطل والنقل الباطل كقوله - وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون - ولأننا كلوا أموالكم بينكم بالباطل - والنهي عن الشيء لا يجوز إلا إذا كان المنهي عنه متصورا . وأما السنة فكبيرة منها قصة معاذ فانه لم يحرفها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعا لما جار الاخلال بذلك عند اشتداد الحاجة إليه لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي » ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا ترجعوا بعدي كفرا يضرب بعضكم رقاب بعض » وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم قبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما أخذ الناس رؤسها فلأفسدوا فآفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « تعلموا الفرائض وعلموها فانها أول ما ينسى » وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من أشرط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عن يقوم الواجبات . وأما للعقول فمن وجهين : الأول أن كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه فوجب جوازها على الكل كأنه لما كان كل واحد من الرعي أسود كان الكل أسود . الثاني أن ذلك الاجماع إما أن يكون لدلالة أو لأشارة فإن كان لدلالة فالواقعة التي أجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لأجله أجمعوا وكان ينبغي اشتراط تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في أنفسك بالاجماع فائدة وإن كان لأشارة فهو محال لأن الأمارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولأن في الأمة من لم يقل بقول الأمانة حجة فلا يمكن اتفاقهم لأجل الأمانة على الحكم وإن كان له لدلالة ولأشارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قاذح في الاجماع هذا كلام صاحب المصول وقد أسقطناه ما فيه ضعف وما اشتمل على تصف وفي الذي ذكرناه مما يحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذي ذكرناه عنه بجوابات متعقبة يستدعي ذكرها ذلك الجواب عليها متناط فطول البحث جدوا ولكنك إذ أذعرت ما قد مناه كأي شيء علمت أن الآية لا تدل على مطلوب المستدلين بها . ومن جملة ما استدلو به قوله سبحانه - وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس - فأخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الأمة فلو أقدموا على شيء من المظهورات لما اتصفوا بالخيرية وإذ ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المظهورات وجب أن يكون قولهم حجة . لا يقال الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعطف يقتضي انصاف كل واحد

الاصطلاحي لا يترتب عليه التجوز وقد دلت العبارة على ترتيبه عليه (والجواز بالاستعارة كقوله تعالى) يريد من قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) أي يسقط فضبه ميله إلى السقوط برادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجماد في القرب من القتل ثم استمر الليل للشبه لفظ للشبه به وهو لفظ الإرادة ثم اشق من لفظ الإرادة للشارف لفظ الفصل وهو يريد بالاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تسمية لجرياتها فيه بقية جرياتها في المصدر فظهر أن قوله يريد مجاز مبنى على التشبيه (والجواز المبني على التشبيه) يحصل (علاقته في الشبهة) يسمى (استعارة) فالاستعارة مجاز علاقته للشبهة وكثيرا ما نطلق على استعمال اسم للشبه به في التشبيه التشبيه بينهما وهو الأنسب بكلام المصنف إذ الجواز الذي هو اللفظ من حيث اتصافه بالمجازية حاصل بسبب الاستعمال للذكور أو مع ما توجه الشارح فلا يخفى اشكاله لأن المصنف لم يسم الجواز استعارة لأن يريد زيادة قائمة وهي التسمية

منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لأننا نقول بغير تعين تعديلهم فيما يحتملون عليه وحيث قد عصى منهم عن الخطأ قولاً وفعلاً . هذا قد روي الاستدلال بهذه الآية . وأجيب بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه بأداء الواجبات واجتناب المنهات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه أنه جعلهم وسطاً فاقضى ذلك أن كونهم وسطاً من فعل الله وذلك يقتضي أن يكون غير عدالته التي ليست من فعل الله وأجيب أيضاً بأن الوسط اسم لما يكون متوسطاً بين شيئين ، فله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الأصل . سلنا أن الوسط من كل شيء خياره فلم قلنا بأن خبر الله تعالى عن خبرتهم يقتضي اجتنابهم لكل المحظورات ولم لا يقال إنه يكفي فيه اجتنابهم للكثير وأما الصغار فلا وإذا كان كذلك فيحصل أن الذي أجوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغار فلا يقطع ذلك في خبرتهم . وما يؤيد هذا أنه سبحانه حكيم بكونهم هدولاً ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغار لا يجمع الشهادة . سلنا أن المراد اجتنابهم الصغار والكبار لكنه سبحانه قد بين أن أصفاهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تكون في الآخرة فيجب وجوب تحقق عدالتهم هنا لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل ، سلنا : وجوب كونهم عدولاً في الدنيا لكن الخطاب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية وإذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة أولئك دون غيرهم . وقد أجيب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد إلا بالخبر عنه مطابق للخبر فلما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولاً في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وإن جازت عليهم الصغيرة لأنه لا سبيل للحاكم إلى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر . وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة في الآخرة وذلك يوجب عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا يقال لو كان المراد صبروتهم عدولاً في الآخرة لقال سبحانه لكم أمة وسطاً ولأن جميع الأمم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لأمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهذه القضية وكون الخطاب لمن كان موجوداً عند نزول الآية ممنوع والالزام اختصاص التكليف الشرعي بمن كان موجوداً عند النزول وهو باطل ولا يفتك ما في هذه الأحكام من الضعف وعلى كل حال فليس في الآية دلالة على محل النزاع أصلاً فان ثبوت كون أهل الإجماع بمجموعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية نعم بما البلوى فان ذلك أمر إلى الشارع لا إلى غيره وغاية ما في الآية أن يكون قولهم مقبولاً إذا أخبرونا عن شيء من الأشياء وأما كون اتفاقهم على أمر ديني يصدقنا ثابته عليهم وعلى من يهدم إلى يوم القيامة فليس في الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضي بمطابقة ولا ضمن ولا إلزام . ومن جملة ما استدلو به قوله سبحانه - كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر - وهذه الخبرية توجب الحقيقة لما أجمعوا عليه والا كان خلاف ذلك لا بد من الحق والافلال وأيضاً لو أجمعوا على الخطأ لكانوا أمريين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف النصوص والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده في مقالة أمم سائر الأنبياء . وأجيب بأن الآية مهجورة بالظاهر لأنها تقتضي إصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه ولو سلنا ذلك لم نسل أنهم يأمرون بكل معروف هكذا قيل في الجواب ولا يفتك أن الآية لا دلالة لها على محل النزاع البتة فان أصفاهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تصديقنا ثابته على كل الأمة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكراً فيها فالتأويل على ههنا ذلك الشيء معروفاً أو منكراً هو الكتاب أو السنة لا إجماعهم غاية ما في الأزل حقيقة ولا قول فيه لحدوثه فلا يتناوله بهذا الاعتبار هذا التبريد ، فان أجيب بأن الغرض من عرضه باعتبار

أي طلب ما يندفع له  
أو عرفاً ولو بحسب الظاهر  
فشمع القول والنية  
والاعتقاد وإن كان قد  
يقدر من الفعل ومقابلته  
بالقول خلاف ذلك وقد  
صرح السيد وغيره بأن  
الكيفيات النفسانية تعد  
أفعالاً وليس كذلك  
دون الطلب ( بالقول )  
أي الدال عليه بالوضع  
(عن هو دونه) أي دون  
الطلب في الرتبة (على  
سبيل الوجوب) أي على  
سبيل وصفة هي وجوب  
ذلك الفعل أي الجزم  
بالمعنى من تركه فيه تجريد  
للا يلزم التكرار أو على  
سبيل وصفة ثانية لوجوب  
وهي الجزم المذكور  
والظروف الثلاثة تنطبق  
بإستدعاء والحدود هو  
الأمر المعطوف فيما سبق  
على أقسام الكلام لا مأكلاً  
من أقسامه وتعلق قوله  
بالقول بالاستدعاء قرينة  
على أن المراد القول  
اللفظي فلا يرد أنه مشترك  
بين النفساني واللفظي في  
أحد قولي الأخرى  
وحقيقة في النفساني محراز  
في اللفظي في القول الآخر  
وكل من المشترك والمجاز  
متنع في الحدود إلا قرينة  
وقد يشكل عليه أن  
الطلب المذكور - أمر في

فالوجه ترك هذا التقيد وبذلك يظهر ما يتوجه على ما يأتي من الاحتراز بالقول من الإشارة وغيرها التي سكت عليه الشراح (فان) فقد الاستدعاء كما في التهديد والتعجيز وأركان الاستدعاء لترك أو سبب القول كالإشارة والقرائن أو بقول غير دال بالوضع كالمطالب منك كذا فان تركته عاقبتك فليس بأمر بل نهى أو سفهه ويشكل عليه أن الطلاب في النهي السكت وهو فصل ولا يندفع هذا بأنه لا يسى فضلا والازم أن لا يكون نحو كف عن كذا أمر وأن الاستفهام طلب للفعل وهو التفهيم الذي هو فصل بلا اشتباه بالقول وقد يكون عن هودونه على سبيل الوجوب ويمكن أن يجاب بأن ال في القول للمهد والمهدود بقرينة السياق السيغة التي بيانتها فيخرج النهي والاستفهام ويصل طلب السكت بنحو كف وان (كان) أي وجد (الاستدعاء) لفعل (من المساوي) للمستعدي رتبة (سمى) ذلك الاستدعاء (انحاسا أو) وجد استدعاء من (الأعلى مسمى) ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا فالوجه ترك هذا التقيد وبذلك يظهر ما يتوجه على ما يأتي من الاحتراز بالقول من الإشارة وغيرها التي سكت عليه الشراح (فان) فقد الاستدعاء كما في التهديد والتعجيز وأركان الاستدعاء لترك أو سبب القول كالإشارة والقرائن أو بقول غير دال بالوضع كالمطالب منك كذا فان تركته عاقبتك فليس بأمر بل نهى أو سفهه ويشكل عليه أن الطلاب في النهي السكت وهو فصل ولا يندفع هذا بأنه لا يسى فضلا والازم أن لا يكون نحو كف عن كذا أمر وأن الاستفهام طلب للفعل وهو التفهيم الذي هو فصل بلا اشتباه بالقول وقد يكون عن هودونه على سبيل الوجوب ويمكن أن يجاب بأن ال في القول للمهد والمهدود بقرينة السياق السيغة التي بيانتها فيخرج النهي والاستفهام ويصل طلب السكت بنحو كف وان (كان) أي وجد (الاستدعاء) لفعل (من المساوي) للمستعدي رتبة (سمى) ذلك الاستدعاء (انحاسا أو) وجد استدعاء من (الأعلى مسمى) ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا

الاستدعاء (على سبيل

الوجوب بأن يجوز)

بالبناء للمفول (الترك)

الأمور به (فظاهره) أي

كلام الصنف حيث قد قوله

على سبيل الوجوب (أنه

ليس بأمر) وقد قيل به

وقيل أنه أمر مشي عليه

في جمع الجوامع وغيره

حيث ترك هذا التقيد

وفسر الشارح ما هو ظاهر

كلام الصنف اعتذارا عن

تقيده بقوله (أي) ليس

بأمر (في الحقيقة) وفي كل

من هذا الاعتذار وحاشا

الأمر بما ذكر بحث قوى

أوضحنا في الأصل واختصار

الأول أنه ان أراد بالحقيقة

مقابل الجواز فلا حاجة لهذا

الكلام فإنه معلوم إذ ليس

الكلام إلا بما يسمى أمرا

حقيقة فالجواز بقوله ليس

معناه إلا أنه ليس بأمر

حقيقة مع أنه حينئذ

لا وجه لذكر في وان أراد

بالحقيقة الواقع فإن أراد

بأنه ليس أمرا أنه لا يكون

متعلقا بالصيغة وقد أن كونه

يكون متعلقا بما لا نزاع

فيه وأنه لا يسمى أمرا

وردان من لا يسميه أمرا

لا يسميه أمرا لا في الواقع

ولا في الظاهر فلا يصح

التقيد بالواقع وان أراد

بالحقيقة المتى يسمى أنه

الجواز تركه أشبه

منهم الرازي والأمدى أنه لا يفيد إلا الظن ، وقال جماعة بالتفصيل بين ما انفق عليه المعتبرون فيكون  
حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوني وماهر مخالفه فيكون حجة ظنية ، وقال البزدوي  
وجماعة من الحنفية الإجماع مراتب فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر وإجماع من  
بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر  
الواحد واختار بعضهم في الكل أنه ما يوجب العمل للعالم في هذه مذاهب أربعة ، ويتفرع عليها  
الخلاف في كونه يثبت بأخبار الآحاد والظواهر أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يثبت بهما قال القاضي  
في التتريب وهو الصحيح وذهب جماعة إلى ثبوته بهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع  
كالحال في أخبار الآحاد وقال دلّ الدليل على قبولها في العمليات ، وأوجب الجمهور من هذا بأن  
أخبار الآحاد قد دلّ الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك في الإجماع فإن إختلافها بها كان إلحاقا  
بطريق القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والقرطبي ، قال الرازي في المحصول الإجماع للروى  
بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به  
دفعا للضرر للظنون ولأن الإجماع نوع من المصلحة فيجوز انفك بمقتضاه كما يجوز بمصلومه  
قياس على السنة ولأن قدينا أن أصل الإجماع قاعدة ظنية فكيف القول في تضاعفه انتهى ، قال  
الأمدى والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فن شرط  
القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الإجماع ومن لم يستطع لم يمنع كلام الجويني  
يشعر بأن الخلاف ليس مبني على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع ظني  
وإذا قلنا بالاكتماء بالآحاد في نقله كالتسليم فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن  
الحاصل من نقل الدول ، قال ابن الأنباري فيه خلاف .

البحث الرابع : اختلفوا فيما يتعده الإجماع فقال جماعة لا يثبت من مستند لأن أهل  
الإجماع ليس لهم الاستقلال بآيات الأحكام فوجب أن يكون من مستند ولأنه لو انقصد عن غير  
مستند لاقتضى اثبات نوع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل ، وحكى عبد الجبار من  
قوم أنه يجوز أن يكون من غير مستند وذلك بأن يرفعهم الله لاختيار الصواب من دون مستند  
وهو ضعيف لأن القول في دين الله لا يجوز بغير دليل وذكر الأمدى أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع  
ورده عليه بأن ظاهر الخلاف في الوقوع قال الصبري ويستعمل أن يقع الإجماع بالتواطؤ ولهذا كانت  
الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك بل يباحثون حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف إلى  
المبالغة فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا من دليل . وجعل الماوردي والروائي أصل الخلاف هل الإجماع  
دليل أم لا ؟ وقد اتفق القائلون بأنه لا يثبت من مستند إذا كان عن دلائل واختلفوا فيما إذا كان عن  
أمارات فتقبل بالجواز مطلقا سواء كانت الأمارات جلية أو خفية قال الزركشي في البحر ونص عليه الشافعي  
يجوز الإجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الروائي وبه قال عامة أصحابنا وهو المذهب قال  
ابن القطن لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عنه في قياس المتى على المتى وأما قياس الشبه  
فاختلفوا فيه على وجهين وإذا وقع عن الأمارات وهي التقيد للظن وجب أن يكون الظن صوابا  
للدليل المال على الصمة . والثاني المنع مطلقا وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري  
فالظاهرة بمنعها لأجل انكسارهم القياس ، وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولكن الإجماع  
إذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته واحتج ابن القطن على ابن جرير بأنه قد وافق على  
وقوعه عن خبر الواحد ومعهم مخالفون فيه فكذلك القياس . ويجاب عنه بأن خبر الواحد قد أجمعت

المباحات ورد أن هذا لا يخرجها عن كونه من أفراد الأمر حقيقة حتى يجتزعه عنه واختصار الثاني المقهور مما سبق

عليه الصحابة بخلاف القلياس .

ولذهب الثالث : التمسيل بين كون الأملوة جلية فيجوز انعقاد الإجماع منها أو خفية فلا يجوز حكاية ابن الصباغ من بعض الشافعية .

والذهب الرابع : أنه لا يجوز الإجماع إلا من أمارته ولا يجوز من دلالة الاستثناء بهاعنه حكاية السمرقندي في البرهان من مشايخهم وهو قاذح فيها قلة البعض من الإجماع على جوار انعقاد الإجماع من دلالة . ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الإجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور إلى أنه حجة ، وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسلم الرازي عن قوم منهم أنه لا يكون حجة ثم اختلفوا هل يجب على المجهدين أن يبحث عن مستند الإجماع أم لا فقال الأستاذ أبو إسحق لا يجب على المجهدين طلب الدليل الذي وقع الإجماع به فإن ظهر له ذلك أو قل إليه كان أحداً للثلاثة . قال أبو الحسن السهيلي إذا أجروا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فإنه يجب الصبر إليه لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ولا يجب معرفتها .

البحث الخامس هل يعتبر في الإجماع المجهدين المتبع إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره فقبل لا يعتبر في الإجماع . قال الزركشي بلا خلاف لعدم دخوله في معنى الأمة المشهود لهم بالصحة وإن لم يعلم هو كفر نفسه . قال الصفي الهندي لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال بأجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لأنه إنما ينقد أجماعنا وحده على كفره وإثبات كفره بأجماعنا و - د دور ، وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر فيثبت كفره لأن قوله معتبر في الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد . قال الهندي وهو الصحيح .

الثاني : لا يعتبر . قال الأستاذ أبو منصور قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرة والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأزاعي ، ورواه أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وحكاية أبو نوح عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصبري ولا يخرج من الإجماع من كان من أهل العلم ، وإن اختلفت بهم الأهواء كن قال بالقدرة ومن رأى الأرباب وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة إذا كان من أهل الفقة فإذا قيل قالت الحطابية والرافضة كذا لم يلتفت إلى هؤلاء في الفقة لأنهم ليسوا من أهل ، قال ابن القطان الإجماع عندنا إجماع أهل القم ، فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل فيه . قال قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين . وعن اختياره لا يستد به من الخفية أبو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي أبو يعلى واستقرأه من قول أحد لقوله لا يشهد عندي رجل ليس هو عندي بعدل وكيف أجوز حكمه . قال القاضي يعني الجمعي :

القول الثالث أنه لا ينقد عليه الإجماع ، وينقد على غيره يعني أنه يجوز له مخالفة من عداه إلى ما أدى إليه اجتهاده ولا يعوز لأحد أن يقلده كذا حكاية الامدي وتابعه المتأخرون .

القول الرابع : التمسيل بين من كان من المجهدين المتبعين داعية فلا يعتبر في الإجماع وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكما بين حزم في كتب الأحكام وقته من جاهل سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لأننا نراعي العقيدة . قال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق أنه لا يستد بخلاف من أنكر القلياس ونسبه الأستاذ إلى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والفزاري قالوا لأن من أنكر لا يعرف طرق الاجتهاد ، وإنما هو متمسك بالظواهر فهو كالمعلم الذي لا معرفة له ، ولا

الجوامع وغيره إلى تنوع الكلام النفسي في الأزل حقيقة إلى الأمر وغيره مع أنه لا زل في الأزل لأنه حدث فكيف يصح ضلله والحقيقة لا توجد بدون ضلها ( وصيغته ) أي صيغة الأمر ( الدالة عليه ) بالوضع ( الفعل ) قال في شرح جمع الجوامع والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغته انتهى . فبدخل اضطر واضلا واضلوا واستعمل وانقل وغير ذلك قال الاسنوي ويقوم مقامه اسم الفعل كسه والضارع للقررون باللام ( نحو اضربوا كرم واشرب ) وكأنه أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد مادة اضل دون هيته حتى يشمل غير الضم ( وهي ) أي الصيغة ( عند الإطلاق ) مما يدل على خصوص الوجوب أو غيره كالدال على عدم الوجوب فتقوله ( والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل ) حالية أو مقالية متصلة أو منفصلة والمراد بها ما يدل بالوضع أو بغيره وإن كانت مفسرة بما يدل بالوضع من عطف بعض أفراد الشيء عليه لامن عطف التفسير والاصدق الاخلاق مع قرية التدب وهو فاسد ( تحمل عليه أي على

خلافا لظاهر كلام  
الصف من تناول الأمر  
حقيقة لغير الوجوب  
لأنهما مستثنان كما حوره  
الأستوى وغيره إحداهما  
أن لفظ الأمر حقيقة في  
الاستدعاء ولو غير جازم  
والثانية أن صيغة افضل  
حقيقة في الوجوب خاصة  
نحو (أقيموا الصلاة) فإنه  
يجرول على الوجوب لاطلاقه  
وتجوده عن القرائن (إلا)  
منقطع (مادل الدليل  
على أن للراد منه التذب  
أو الإباحة) مثلا من  
الصيغ (فيحمل عليه) أي  
على التذب (أو الإباحة)  
مثلا (مثال) المحمول على  
(التذب) لقيام دليل إرادته  
منه كما يتوهم من قوله تعالى  
(فكاتبوهم) أي تدب (إن)  
علمتم فيهم خيرا) أي أمانة  
وقدرة على أداء اللال  
بالاحتراف كما قاله الشافعي  
(ومثال) المدلول على  
(الإباحة) لقيام دليل  
إرادته منه استلزاما من  
قوله تعالى (وإذا حللتم) من  
الاحرام (فاستردوا) و  
الدليل على ما ذكر في  
الآيتين أهم قد أجمعوا  
على عدم وجوب الكتابة  
(و) عدم (وجوب  
الاصطيد) والاجماع من  
الأدلة وفيه بحث لأن  
الاجماع على مجرد عدم

بعضك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة  
فأهم أنكره عن علم به لاعتدال جهل له . قال النووي في باب السواك من شرح مسلم إن مخالفة داود  
لا تشدح في انعقاد الاجماع على المختار انتهى عليه الأكثرون والمحققون ، وقال صاحب الفهم جل  
القضاء ، والأصوليين أنه لا يستد بخلافهم بل هم من جملة العوام وأن من اعتد بهم فاعلم ذلك لأن  
مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الاجماع والحق خلافه ، وقال القاضي وعبد الوهاب في  
الملخص يعتبر كما يعتبر خلاف من ينق للراشدين وينعم العموم ومن حمل الأمر على الوجوب لأن  
مدار العقه على هذه الطرق ، وقال الجويني المحققون لا يقيمون خلاف الظاهرة وزنا لأن معظم  
الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تنفي النصوص بشئ مشارها . ويجب عنه بأن من عرف نصوص  
الشريعة مع معرفتها وتدرجات الكتاب العزيز وتوسع في الاطلاع على السنة لظهرت علم أن نصوص  
الشريعة جمع جمع ولا عيب لهم الاترك العمل بالأراء الفاسدة التي لم يدل عليها كتاب ولانسة ولا  
قياس مقبول . وثلك شكاه ظاهر عندك عارها . نعم قد جدوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك  
الجلود عليها ، ولكها بالنسبة الى ما وقع في مذهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة  
قليلة جدا .

البحث السادس : إذا أدرك التابى عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينقد إجماعهم  
إلا بما حكاه جماعة منهم القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصاغ  
وابن السمعاني وأبو الحسن السبيل ، قال القاضي عبد الوهاب أنه الصحيح ونقله السرخسي من  
الحنفية عن أكثر أصحابهم . قال ولهذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الأشعار لأن إبراهيم  
البحري كان يكرهه وهو عن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم بدون قوله والوجه في هذا  
القول أن الصحابة عند أدراك بعض مجتهدي التابعين فهم هم بعض الأمة لا كلها ، وقد سئل ابن عمر  
عن فريضة ، فقال سألت ابن جبير فإنه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سألت مولانا الحسن فإنه  
سمع وصحفا وحفظ ونسبا وسئل ابن عباس عن دلع الولد فأشار الى مسروق ، فلما بلغه جوابه  
تابعه عليه ، وقال جماعة إنه لا يستبر المجتهد التابعي الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم وهو  
مروي عن اسمعيل بن علية وثقة القياس وحكاة الباجي عن ابن خوز منداد واختاره ابن رهران  
في الوجيز . وقيل إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ، ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها  
وخالفهم لم ينقد إجماعهم ، وإن أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فمن اعتبر اقترض العصر اعتد  
بخلافه ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه ، وقال القفال إذا عاصرهم وهو غير مجتهد ، ثم اجتهد ففيه  
وجهان يعتبر ولا يعتبر ، قال بعضهم أنه إذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعي فهو محجوج إجماعهم  
قطعا ، قال الآدمي القائلون بأنه لا ينقد إجماعهم دونهم اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال  
إن كان من أهل الاجتهاد قبل إجماع الصحابة لم ينقد إجماعهم والا لم يعتد بخلافه ، قال وهذا  
مذهب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحأب أبي حنيفة وهي رواية عن أحمد ومن اشترط انقراض  
العصر ، قال لا ينقد إجماع الصحابة به مع مخالفته وإن بلغ الاجتهاد حال اعتقاد إجماعهم أو بعد  
ذلك في عصرهم قال وذهب قوم الى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا وهو مذهب بعض المتكلمين وأحد  
ابن حنبل في الرواية الأخرى .

البحث السابع : إجماع الصحابة حجة بلا خلاف ونقل القاضي عبد الوهاب عن قوم من  
المبتدعة أن إجماعهم ليس ببيحة ، وقد ذهب الى اختصاص حجة الاجماع بإجماع الصحابة داود

المسمى وهو عدم الوجوب  
(ولا يقتضى) بالتحنية  
أى الأمر (التكرار)  
وان قيد بوقت أو سبب  
ولا المرة فلا يدل على  
خصوص واحد منهما  
(على) القول (الصحيح)  
لأن ما قصد به من  
تحصيل المأمور به يتحقق  
بالمرة الواحدة كما يتحقق  
بالأكثر فهو لطلب الماهية  
لالتكرار ولا مرة لكن  
المرة ضرورية فلا يتحقق  
التحصيل بأقل منها فوجب  
لذلك (والأصل براءة الفلانة  
بما زاد عليه) فلا يجب وفي  
هذا الدليل بحث لأن  
حاصله مع التأمل  
مصادرة على المطلوب  
لأن حمله أن المقصود  
تحصيل المأمور به مطلقا  
والجميع يمنع ذلك ويدهى  
أن المقصود تحصيله  
منكروا فأنمله ثم رأيت  
الضد وحواشه سقاني  
إلى هذا الاشكال (إلا)  
منقطع (إذا دل الدليل  
على قصد التكرار فيعدل  
به) أى التكرار بأن  
يشتد أنه مطلوب أو  
بالدليل بأن يشتد  
مقتضاه من طلب التكرار  
ثم أن دل الدليل على قدر  
معين فذاك وإلا فقياس  
ما يأتي على مقابل الصحيح  
جوابه هنا وذلك كالأمر

الظاهرى وهو ظاهر كلام ابن حبان فى صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فانه قال فى  
رواية أبى داود عنه الاجماع أن يبيع مائة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه وهو فى التابعين  
غير ، وقال أبو حنيفة إذا أجمعت الصحابة على شئ سلمنا وإذا أجمع التابعون زاجعناهم قال أبو الحسن  
السبيل فى أدب الجدل نقل عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة فأما إذا أجمعوا على حكم  
من جهة القياس فأختلفوا فيه ، وقال ابن وهب ذهب داود وأصحابنا إلى أن الاجماع إنما هو إجماع  
الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لأن الاجماع إنما يكون عن توقف والصحابة هم الذين شهدوا  
التوقيف . قال قبل فما قولون فى إجماع من يمدح قنا هذا لا يجوز لأمرين أحدهما أن النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم أنبا عن ذلك ، فقال لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين والثاني أن نسخة  
أقطار الأرض وكثرة العدد لا تسكن من ضبط أقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه .  
- البحث الثامن : إجماع أهل المدينة على إفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لأنهم بعض الأمة ، وقال  
مالك إذا أجمعوا لم يمتد خلاف غيرهم قال الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه  
حجة وما سمعت أحدا ذكر قوله إلا به وأن ذلك عندي معيب ، وقال الجرجاني إنما أراد مالك الفقهاء  
السبعة وهدمهم والمشهور عنه الأول ويشكل على ما روى من ذلك من حجة إجماع أهل المدينة على  
أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ولا يرى من العيب أصلا عليه أوجهه ، ثم خالفهم فلو كان يرى أن  
إجماعهم حجة لم تسع مخالفته ، وقال الباقى إنما أراد ذلك بحجة إجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل  
للسنن كالصاع واللد والأذنان والأقامة وعدم وجوب الزكاة فى المضراوات مما يقتضى العادة بأن  
يكون فى زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه لو تقرر مما كان عليه لعل فأما مسائل الاجتهاد فهم  
وغيرهم سواء وحكام القاضى فى القريب عن شيخه الأبهري وقبل يرجع قتلهم عن نقل غيرهم  
وقد أشار الشافعى إلى هذا فى القديم ورجح رواية وحكى يونس بن عبد الأعلى . قال قال الشافعى  
إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شئ فلا يدخل فى قلبك شك أنه الحق وكذا جاءك شئ غير ذلك فلا  
تلتفت اليه ولا تعأ به . وقال القاضى عبد الوهاب إجماع أهل المدينة على ضربين نقل واستدلال  
فالأول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إما قول أو فعل  
أو إقرار فالأول كقتلهم الصاع واللد والأذنان والأقامة والأوقات والأجناس ونحوه والثاني قتلهم المتصل  
كمهدة الرقيق وغير ذلك كتركهم أخذ الزكاة من المضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته لا يأخذون منها قال وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا  
المصبرايه وترك الأخبار والمقاييس به لا اختلاف بين أصحابنا فيه . قال والثاني وهو إجماعهم من  
طريق الاستدلال فأختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس بإجماع ولا يرجع وهو قول  
أبى بكر وأبى مقرب الرزازى والقاضى أبى بكر وابن فورك والطائسى وأبى الفرج والأبهري وأنكر  
كونه مذهبا . لك . ثانيا أنه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعى . ثالثا أنه حجة ولم يجرم  
خلافه واليه ذهب قاضى القضاة أبو الحسين بن عمر . قال أبى العباس القرطبي أما الضرب الأول فينبغى  
أن لا يختلف فيه لأنه من باب النقل التواتر ولا فرق بين القول والفعل والإقرار كل ذلك نقل محصل  
للم إلتطعى فانهم عدد كبير وجم غفير يحمل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك  
أن ما كان هذا سببه أولى من أخبار الآحاد والأقضية والظواهر ، ثم قال والنوع الاستدلال  
إن عارضه خبرا ظاهرا أولى عند جمهور أصحابنا ، وقد صرح جماعة إلى أنه أولى من الخبر بناء منهم على أنه  
إجماع وليس بصحيح لأن التشهود بالصحة إجماع كل الأمة لا بعضها . وإجماع أهل الحرمين



في نحو قوله عليه الصلاة

والسلام صوموا لرؤيته

أى رؤية هلال رمضان

وقد دل الدليل كقوله في

حديث مسلم عن أنس

صدق في جواب قولهم

وزعم رسولك أن علينا

صوم رمضان في سنتنا

اذفيه كقائل الامام التتوي

أن صوم رمضان يجب

في كل سنة أى حيث

أضافه الى السنة دون

المر (ومقابل الصحيح)

أقوال منها (أنه أى

الأمر (يقضى التكرار)

أى يدل على طلب تكرار

الأمور به فيحمل عليه

مطلقا كما في النهى بجامع

أن كالأمر وفرقا الأول

بعد تسليم القياس في اللغة

بأن النهى يقتضى انتفاء

الحقيقة وهو بانتفاء في

جميع الأوقات والأمر

يقضى اثباتها وهو يحصل

بمرة وعليه (فيستوعب)

الشخص (المأمور) بالنقل

بالمعنى السابق (المطلوب)

منه (ما يمكنه) استيعابه

به بلا منقعة لا لتحتمل

عادة فبا يظهر (من زمان

المر) أنه ليخرج عن

عهدة الأمر لكن محل هذا

الاستيعاب (حيث لا

بيان) كائن (الأمر) أى

زمان الفعل (المأمور به)

فان بين زمانه تعيينه أو

تعيين قدر الفعل ككرة أو

مكة والمدينة وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لأنهم بيض الأئمة ، وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولاوجه لذلك وقد قدمنا قول من قال بحجة إجماع أهل المدينة فن قال بذلك فهو قائل بحجة إجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالأولى . قال القاضي وإنما خصوا هذه المواضع بيني القائلين بحجة إجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة ، وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا الشذوذ . قال الزركشى وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يسموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط ، قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي قيل إن الخالف أراد زمن الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده لم يلزم لاجتماع العلماء في هذه المقام وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها ، وذهب الجمهور أيضا إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لأنهم بيض الأئمة وروى عن أحمد أنه حجة ، وذهب الجمهور أيضا إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لأنهم بيض الأئمة وذهب بعض أهل العلم إلى أنه حجة لماورد مايفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ومحمد بن علي بن الحسين . وأجيب بأن في الحديثين دليلا على أنهم أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد مستبعد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له مايلزمه حقا ولو كان مثل ذلك يفيد حجة قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضى لآئتي مارضى لها ابن أم عبد يفيد حجة قول ابن مسعود وحديث ابن أبي عبيدة عن الجراح أمين هذه الأئمة يفيد حجة قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم بيديهم يفيد حجة قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لأن في رجلة عبد الرحيم العمى عن أبيه وهما ضعيفان جدا بل قال ابن معين إن عبد الرحيم كذاب وقال البخاري متروك وكذا قال أبو حاتم وله طريق أخرى فيها حمزة النسبي وهما ضعيفان جدا . قال البخاري منكرو الحديث ، وقال ابن معين لايسوى قلسا ، وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة وروى أيضا من طريق جيل بن زيد وهو مجهول . وذهب الجمهور أيضا إلى أن إجماع الفترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله - إنما يراد بالله لذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرون عنه . وأجيب بأن سياق الآية يفيد أنه في نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ووجب عن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها زالت في علي وقاطمة والحسين وقد أوضحنا الكلام في هذا في تفسيرنا الذي سميته فتح القدر فليرجع إليه ولكن لخصنا أن كون الخطأ رجس لا يدل عليه لمة ولاشرع فان مناه في اللغة القدر ويطلق في الشرع على العذاب كما في قوله سبحانه - انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب - وقوله - من رجز أليم - والرجز الرجز . واستدلوا بمثل قوله - قل لأسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى - وبأحاديث كثيرة جدا تشتمل على مزيد شرفهم وعظيم فضلهم ولادلالة فيها على حجة قولهم وقد أبعد من استدلالها على ذلك وقد عرفناك في حجة إجماع أهل الأئمة ماهاالحق ووروده على القول بحجة بعضها أولى .

البحث التاسع : اتفق القائلون بحجة الإجماع أنه لا يستبر من سيوجد ولو اعتبر ذلك لم يكن ثم إجماع إلا عند قيام الساعة وعند ذلك لا تكلف فلا يكوى في الإجماع فائدة وقد روى الخلاف في ذلك عن أبي عيسى الوراث وأبي عبد الرحمن الشافعي كما حكاه الأستاذ أبو منصور .

البحث العاشر : اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الإجماع في حجة إجماعهم أم لا فنذهب

مرات معينة كفى شغل ذلك الزمن أو الأزمان بذلك القدر ومن لتبعض وإضافة الزمان بيانية أو من إضافة الأعم وخرج

الجمهور الى انه لا يشترط ذهب جماعة من الفقهاء ومنهم احدثين حبل وجاعة من المتكلمين منهم الأستاذ أبو بكر بن فورك الى انه يشترط ، وقيل ان كان الاجماع بالقول والقول أو بأحدهما فلا يشترط وان كان الاجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبي علي الجبائي ، وقال الجويني ان كان عن قياس كان شرطاً وإلا فلا .

البحث الحادي عشر : في الاجماع السكوتي وهو ان يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في المجهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب . الأول : انه ليس باجماع ولا حجة قاله داود الظاهري وابنه والرتضي وعزاه القاضي الى الشافعي واختاره وقال انه آخر أقوال الشافعي ، وقال التزالي والرازي والآمدي انه نص الشافعي في الجديد وقال الجويني انه ظاهر مذهبه .

والقول الثاني : انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الأصول وروى نحوه عن الشافعي . قال الأستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا في تسمية اجماعاً مع اتفاقهم على وجوب العمل به ، وقال أبو حامد الاسفرائني هو حجة مقطوعة بها وفي تسميته اجماعاً من الشافعية قولان : أحدهما للنح وإجماعاً حجة كالخبر والثاني يسمى اجماعاً وهو قولنا انتهى . واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد مخالفة عادة فكان ذلك محصلاً للظن والاتفاق ، وأوجب باحتيال أن يكون سكوت من سكت على الانكار لتعارض الأدلة عنده أو لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادثة إثباتاً أو نفياً أو للخوف على نفسه أو نحو ذلك من الاحتمالات .

القول الثالث : انه حجة وليس باجماع قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعي كما سلف وبه قال الصيرفي واختاره الآمدي . قال الصفي الهندي ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول يعني انه اجماع لا حجة ويمكن القول به كالاجماع للروى بالأحاديث عند من لم يقل بحجته .

القول الرابع : انه اجماع بشرط اقتراف العصر لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لاجن رضاً وبه قال انه على الجبائي وأحد في رواية عنه ونقله ابن فورك في كتاب (١) عن أكثر أصحاب الشافعي ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق منهم واشترط ابن القطان والروابي . قال الرافعي انه أصح الأوجه عند أصحاب الشافعي ، وقال الشيخ أبو اسحق التبريزي في العلم انه المذهب قال فأما قبل الاقتراف ففيه طريقتان أحدهما أنه ليس بحجة قطعاً والثانية على وجهين .

القول الخامس : انه اجماع ان كان فنياً لاحكاماً وبه قال ابن أبي هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق والباوردي والرافعي وابن السمعاني والآمدي وابن الحارث ، ووجه هذا القول انه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه أن الحاكم لا يشترط عليه في حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة انه احتج بقوله هذا بقوله انا نحضر مجلس بعض الحكام وزهرهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك .

القول السادس : انه اجماع ان كان صادراً عن فنياً قاله أبو اسحق الروزي وعلل ذلك بأن الأشهب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكام ابن القطان عن الصيرفي .

القول السابع : انه ان وقع في شيء بغوت استمراكه من اوراقه دم أو اسباحة فرج كان

(١) قوله في كتاب هكذا بالأصل ولله سقط من العبارة اسم الكتاب

يظهر ويحتمل جواز الاشتغال بالأكل والشرب على العامة والغلبة ويتلقى بذلك مباحث مهمة في الأصل وإن استوعب ما ذكرناه (الافتاء مرجح بضمه) أي بعض ما يمكنه من زمان العمر (على بعض) منه في إيقاع الأمور به فيه فأيقاعه في بعضه فقط ترجيح من غير مرجح وهو متعقد وقديح بأن إرادة الفعل لما يشاء كافية في الترجيح ويدفع بأنها غير معلومة نعم يمكن الجواب بأنه إنما يلزم الترجيح المذكور لو عين بعض بعينه وليس كذلك بل كل بعض صالح له وتبينه براءة الناعل الفعل فيه لا محذور فيه فليتأمل (ولا يقتضي) أي الأمر (الدور) أي اللبادة بفعل الأمر به عقب ورود ولا التراخي بل يشمل كلا منهما (لأن الفرض منه إجماع الفعل) للأمور به (من غير اختصاص) للفعل (بالزمان الأول) أي ما يعقب الأمر وقوله (دون الزمان الثاني) وهو ما بعده تأكيد ولا بالزمان الثاني ولا يخفى ما في هذا الدليل من المصادرة إذ هدم الاختصاص المذكور أول المسئلة (وقيل يقتضي الأمر) (الفور) لما تقدم مع جوابه في اقتضاء التكرار وقيل يقتضي

إجماعاً وإلا فهو حجة وفي كونه إجماعاً وجهان : حكاية الزركشي ولم ينسب إلى قائل .

القول الثامن : أن كان الساكنون أقل كان إجماعاً وإلا فلا ، قاله أبو بكر الرازي وحكاية شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي . قال الزركشي وهو غريب لا يعرف أصحابه .

القول التاسع : أن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً وإلا فلا . قال الماوردي في الحاوي ولرواي في البحر أن كان في عصر الصحابة فإذا قال الواحد منهم قولاً أوحكم به فأمسك بالاقول فهذا ضريان : أحدهما مما يجوز استدراكه كالأقدم واستباحة فوج فيكون إجماعاً لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه إذ لا يسوغ منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر وإن كان مما لا يفوت استدراكه كان حجة لأن الحق لا يخفى عن غيرهم وفي كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا : أحدهما يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد ، والثاني لا يكون إجماعاً سواء كان القول قتيلاً أوحكم على الصحيح .

القول العاشر : أن ذلك أن كان مما يديم ويشكر وقوعه والخوض فيه فانه يكون السكوت إجماعاً وبه قال إمام انغمين الجويني قال الغزالي في التلخول المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين : أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لائق مظنة القطع والوقوع تنوف على الرد عليه . الثاني ما يسكنون عليه على استمرار العصر وتكون الواصفة بحيث لا يبدى أحد خلافاً فاما إذا حضروا مجلساً فاتفقوا واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لسكون للسئلة مطوثة والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والفتين .

القول الحادي عشر : أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول واختار هذا الغزالي في المستضي وقال بعض المتأخرين أنه أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة العلق له فيصدر كالإجماع القطعي القول الثاني عشر : أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها فانه لا أثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أوحكم بمذهب مع مخالفة المذاهب غيره وهذا التفصيل لا بد منه على جميع المذاهب السابقة هذا في الإجماع السكوني إذا كان سكوتاً عن قول . وأما لو اتفق أهل الحل والقيد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلفوا في ذلك ، فقل إنه كقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأن الصمة ثابتة لإجماعهم كقولها لشارع فكانت أفعالهم كأفعاله وبه قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره ، وقال الغزالي في التلخول أنه المختار ، وقيل بالمتن ونقله الجويني عن القاضي إذ لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عدداً على فعل واحد من غير أرباب (١) فالنواطؤ عليه غير ممكن ، وقيل إنه يمكن ولكنه محمول على الإباحة حتى يقوم دليل على الدب أو الوجوب وبه قال الجويني قال القرافي وهذا تفصيل حسن ، وقيل أن كل فعل خرج مخرج البيان أو مخرج الحكم لا ينشعب به الإجماع وبه قال ابن السمعاني .

البحث الثاني عشر : هل يجوز الإجماع على شيء قد وقع الإجماع على خلافه ، فقولنا أن كان الإجماع الثاني من المجمعين على الحكم الأول كالواجب مع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجبعوا على ذلك الذي ظهر لهم ففي جواز الرجوع خلاف مبنى على الخلاف المتقدم في اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع فمن اعتبره جوز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزه ، أما إذا كان الإجماع من غيرهم فمتنع الجمهور لأنه يلزم تصادم الإجماعين وجوزه أبو عبد الله البصري قال الرازي وهو الأول . واحتج الجمهور بأن كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له (١) كذا بالأصل ، وله من غير إجماع .

أي على القول باقتضائه الفور (من قال انه) أي الأمر (بقتضي التكرار) ككثير من القائلين بأنه لا يقتضيه الاستمرار التكرار بالمعنى السابق الفسور (والأمر بإيجاد الفعل) الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف وجوبه عليه وقد يقال ليس المأمور به إلا العمل لا إيجاداً لأنه متى غير مقدور كما تقرر في محله وتقدم كلامه فيمكن أن يجب بأنه أشار إلى ذلك بقوله (أمر به) أي بالعمل يعني أن الأمر وإن تعاقب بإيجاد العمل بحسب الظاهر إنما يتعلق في الحقيقة بنفس العمل لمذكر (و) كذا (١) لا يتم ذلك (العمل) شرعاً أو إعادة أو عقلاً (إلا) به (إذا كان مقدوراً) لمكلف وإلا لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واعتراض مع هذا الملازمة إذ السلام في وجوبه بوجود الواجب ولا يلزم من عدم وجوبه وجوب الواجب عدم وجوبه مطلقاً ويمكن أن يجب بأن الفرض أن ليس ، فقتض آخر للوجوب وبأن المعنى أنه لو لم يجب إيجاب الواجب لم يكن ذلك الإيجاب في نفسه إيجاباً إذ طلب الفعل بدون طلب ما يتوقف عليه

لا يتصور أن يكون في نفسه إلزاماً مع أن إيجاب الشيء في نفسه إيجاب قطعي لكن هذا يقتضي بغير المقدور فانه لا يجب بإيجاب الواجب مع

وقال أبو عبد الله البصري إنه لا يقتضى ذلك لا مكان تصور كونه حجة الى غاية هي حصول اجماع آخر قال الصفي الهندي وماخذ أبي عبد الله قوى ، وحكى أبو الحسن السجلى في آداب الجدل له في هذه المسئلة أنها اذا أجمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فمن الشافعى جوابان : أحدهما وهو الأصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة ، والثاني لو صح وقوعه فإنه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل إن كل واحد منهما حتى وصوابه على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب وليس بشيء انتهى . البحث الثالث عشر : في حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف . قال الرازى في الحصول : اذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولى أهل العصر الأول كان ذلك إجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والخنفية ، وقيل هذه المسئلة على وجهين : أحدهما أن لا يستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد في مهلة النظر ولم يستقر لهم قول كذا في الصحابة رضى الله تعالى عنهم في قتال ما نفي الزكاة واجماعهم عليه بعد ذلك ، فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى في الملح صارت المسئلة اجماعية بلا خلاف ، وحكى الجوينى والهندي أن الصيرفى خالف في ذلك . الوجه الثاني أن يستقر الخلاف ويمضى عليه مدة ، فقال القاضي أبو بكر بالملح واليه مال النزالي وقوله ابن برهان في الوجيز عن القاضي وجزم به الشيخ أبو اسحق في الملح وقتل الجوينى عن أكثر أهل الأصول الجواز واختاره الرازى والأمدى ، وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه القاطع عقليا كان أو نقليا وقتل الأستاذ أبو منصور اجماع اصحاب الشافعى على أنه حجة وبذلك جزم الماوردى والرويانى قالوا لو وقع الخلاف بين عصر ثم مات إحدى الطائفتين من المختلفين وبقيت الطائفة الأخرى ، فقال الأستاذ أبو اسحق إنه يكون قول الباقي اجماعا واختاره الرازى والهندي قال الرازى في الحصول لأن بلوت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع ورجع القاضي في التريب أنه لا يكون اجماعا قال لأن الميت في حكم الباقي الموجود والباقيون هم بعض الأمة لا كلها وجزم به الأستاذ أبو منصور البغدادى في كتاب الجدل وكذا الحوارزمي في الكافي ، وحكى أبو بكر الرازى في هذه المسئلة قولنا ، فقال إن لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لأن قول الطائفة المتسكة بالحق لا يخلو منه زمان وتدهست بطلان قول المنقرضة فوجب أن يكون قولها حجة وان سوغوا فيه الاجتهاد لم يصح اجماعا لاجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف . البحث الرابع عشر : اذا اختلف أهل العصر في مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا في ذلك على أقوال :

الأول : المنع مطلقا لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين . قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال السكاك إنه الصحيح به الفتوى وجزم به الفقيه الشافعى والقاضى أبو الطيب الطبري والرويانى والصيرفى ولم يحكى خلافه إلا عن بعض المتكلمين ، وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود . القول الثاني : الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الخنفية والظاهرية ونسب جماعة منهم القاضي عياض الى داود وأنكر ابن حزم على من نسب الى داود . القول الثالث : أن ذلك القول الحادث بعد القولين إن أزم منه رفضهما لم يجوز إحداثه وإلجاز ، وروى هذا التفصيل عن الشافعى واختاره المتأخرون من اصحابه ورجعه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا به بأن القول الحادث الراجع للقولين مخالف لما وقع الاجماع عليه والقول الحادث الثنى لم يرفع القولين فغير مخالف لما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه .

توجه عليه لزوم استدراك تقييدهم ما لا يتم إلا به بالمقدور مع تقييدهم الواجب بالمطلق إلا أن يجعل التقييد فيها على عدم تحقيق الإطلاق إلا مع المقدور ( وذلك كالأسر بالصلاة ) فهو ( أسر ) بالصلاة ( بالطهارة المؤدية اليها ) أى الموصلة الى صحتها ( فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة ) ففى متوقفة عليها وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك كإزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب فالأمر بها ليس أمرا بتحصيل النصاب وبقيد المقدورية للفعل غير المقدور كحضور عدد الجمعة المتوقف عليه وجودها فإنه غير مقدور لأحد المتكلمين فالأمر بها ليس أمرا به وقضية التقييد باحد المتكلمين أن الأمر بها أمر به بالنسبة لغير الامام ( واذا فصل بالبلاء للمفعول ) وفسر المفعول بقوله ( أى ) الفعل بالمضى السابق ( للأمور به ) على الوجه المطلوب منه حين الفعل ( يخرج ) الشخص ( الأمر عن العهد أى ) عهدته ( ذلك ) ( الأمر )

وهي تعلقه به فيقطع عنه ( ويصنف ) ذلك ( الفعل ) للأمور به ( بالإجماع ) ولا ينافى ذلك

وهو الأمر والنهي (وما لا يدخل) فيه وعبر عما لا شأنا تكون لها مثل أيضا لكن قليلا وصفات من يعقل (هذه) العبارات أو الكلمات (ترجمة) أي مترجم ومفسر بها عن موضوع هذا البحث (يدخل في) متعلق (خطاب الله تعالى المؤمنين) في الجملة بدليل ما يأتي وأراد بالمؤمنين ما يشمل المؤمنين وتغلب الأشراف أو أحوال حكم المؤمنين على المقايضة وبالخطاب الأمر والنهي بدليل الترجمة أو أهم وزيادة عليها جائزة (وسبق الكلام في دخول العكس) في الخطاب (والسأهي) وأراد به الجنس الشامل لنفسه ذكره وأحوال حكم الذكر عليه وكذا يقال في قوله (والسأهي) ولو لم يزد يدخل فيه الصيغة حتى لأنه كاتقدم نقل الأسنوي عن من اللغة (والجنون) وكذا النص عليه والسكران غير المتدنى بسكره ويمكن ادراجهما في السأهي (غير الخليلين) متعلق (الخطاب) مطلقا (لا تفتاء التكليف عنهم) وهو الزكمانية كافة أو طلبة قولان أو وجههما في البرهان وأصحهما في غيره الأول فيبقى غيره من

ومثل الاختلاف على قولين : الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فانه يأتي في القول الزائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف . ثم لا بد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما إذا لم يستقر فلا وجه للمنع من أحداث قول آخر .

البحث الخامس عشر : إذا استدلل أهل العصر بدليل وأولو بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم أحداث دليل آخر من غير التمسك للأول أو أحداث تأويل غير التأويل الأول فذهب الجمهور إلى جواز ذلك لأن الإجماع والاختلاف إنما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا ، وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب . قال ابن القطن وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج من دلالتهم ويكون إجماعنا على الدليل لأعلى الحكم . وأجيب عنه بأن المطلوب من الأمة أحكامها لأعيانها ثم إن أجمعوا على انكار الدليل الثاني لم يجز أحدهما لخالفه الإجماع وذهب بعض أهل العلم إلى الوقت وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز أحدهما وبين الخفي فيجوز لجواز اشتقاقه على الأولين . قال أبو الحسين البصري إلا أن يكون في صحة ما استدلوا به إبطال ما جمعوا عليه ، وقال سلم الرازي إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذي ذكرناه فيمتنع . وأما إذا علموا الحكم بطله فهل يجوز لمن بعدهم أن يملأه بطله أخرى ، فقال الأستاذ أبو منصور وسلم الرازي هي كالبدليل في جواز أحدها إذا قالوا لاعة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة لعة الأولى في بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية قاسدة

البحث السادس عشر : هل يمكن وجود دليل لأمراضه اشترك أهل الإجماع في عدم العلم به ، قيل بالجواز إن كان عمل الأمة موافقا له وعدمه إن كان مخالفا له واختار هذا الآدي وابن الحاجب والصفى الهندي ، وقيل بالجواز مطلقا ، وقيل بالمنع مطلقا . قال الرازي في الفصول يجوز اشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكفوا به لأن عدم العلم بذلك الشيء إذا كان سويا لم يلزم من إجماعهم عليه محذور . وللمخالف أن يقولوا اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكن عدم العلم به سببا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تفصيل العلم به . قال الزركشي في البحر هما مستثنان : أحدهما هل يجوز اشتراك الأمة في الجهول بما لم يكفوا به فيه قولان . الثانية هل يمكن وجود خبر أو دلل لأمراضه وتشترك الأمة في عدم العلم به . وأما ذكر واحد من المجمعين خبرا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذي انقضى عليه الإجماع ، فقال ابن برهان في الوجيز أنه يجب عليه ترك العمل بالحديث ، وقال قوم إن ذلك يستحيل وهو الأصح من المذهب فإن الله سبحانه عصم الأمة عن فساد حديث في الحادثة ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيا وبناء في الأوسط على الخلاف في اقتراض العصر فن قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الأول لأنه ينطبق إلى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص ما ينطبق إلى الإجماع .

البحث السابع عشر : لا اعتبار بقول العلوم في الإجماع لا وقفا ولا حقا عند الجمهور لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات ولا ضمون الحاجة ولا يقولون البرهان ، وقيل يستبرقونهم لأنهم من جملة الأمة وإنما كان قول الأمة حجة لسمتهم الخطأ ولا يمنع أن تكون العصمة بطبع الأمة عالمها وبها عليها حكى هذا القول ابن السباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الآدي وذهب الجرجاني وابن السمعاني والصفى الهندي من القاضي أبي بكر . قال في مختصر التتريب فان قال قائل فإذا أجمع الأمة على حكم من الأحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعالم كوجوب الصلاة والزكاة وغيرها فما هذا سبيله يطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه ، وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ أنواع الخطاب إذ لا يثبت ذلك إلا حيث يثبت هذا فان قلت هل انتماء التكليف عنهم مبنى على امتناع تكليف المحال فلي جوازه لا يفتي

أحال تكليف الحال انتهى  
قلت البناء غير لازم لجواز  
أن يكون ما هنا الوقوع  
كما هو ظاهر الكلام  
بخلاف ما ذكره البيضاوي  
فانه في الجواز ولا يخفى  
أن تمثيل النافل بنحو  
المجنون لا يقتضى ثبوت  
الاختلاف في كونه مكافئاً  
في جواز كونه مكلفاً ولما  
كان عدم مخاطبة السامع  
يتوهم منه عدم طوق  
شئ به من الحلل الواقع  
حال سهوه دفع ذلك التوهم  
بقوله (و يؤمر) أى يطلب  
منه بخطاب جديد (السامع  
بعد ذهاب السهو عنه)  
لا قبله (بجبرخل السهو)  
أى الحلل الواقع في زمانه  
(كقضاء ما فات حال سهوه  
من الصلاة وضمان) أى  
غرم بدل (ما أنفقه) حال  
سهوه (من المال) مثلاً  
من مثله أو قيمته على  
ما هو مبني في الفروع أما  
اشتغال ذهنه بالصلاة  
والبدل فلوجود سبب ذلك  
في حقه من إدراك الوقت  
ومن الانسلاف لا بخطاب  
حال السهو وبقي في عدم  
دخول الصبي في الخطاب  
كلام آخر في الأصل  
(والسكناز) الأصليون  
وغيرهم (مخاطبون  
بفروع الشارع) أى شرائع  
الأبناء يعنى أن كفار

عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك ، فقال بعضهم العوام يدخلون في حكم الاجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة في تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به فهذا مسامحة منهم في الاجماع وإن لم يعملوا على التفصيل ومن أصحابنا من زعم لا يكونون سامعين في الاجماع فانه إنما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الاجماع . قال أبو الحسين في التمسك للاختلاف في اعتبار قول العامة في الدلائل الاجتهادية ، فقال قوم العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء فإن اجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى لا تدور مخالفتهم إلا بان يتبعهم العامة من أهل عصرهم فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقاً وحكي القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني أن العامة معتبرة في الاجماع في العلم دون الخاص . قال الروائي في البحر إن اخص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعنتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الزكوات وتحريم بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه وجهان أهمهما لا يعتبر لأن الاجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد والثاني يتم لاشتراكهم في العلم به قال سليم الرازي اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى اجماع العامة فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه اليهم . قال الجويني حكم للقلد حكم العامي في ذلك إذ لا واسطة بين للقلد والمجتهد .

(فرع) اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا ؟ قال قائلون باعتبارهم في اجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عند هذا التقدير .

البحث الثامن عشر : الاجماع للتعبير في فنون العلم هو اجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فاعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام لمن اعتبرهم في الاجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا ملاخاف في ذلك ابن جني فقال في كتاب الخصائص إنه لا حجة في اجماع النحاة قال الركني في البحر ولا خلاف في اعتبار قول التمسك في الكلام والأصول في الأصول وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن وأما الأصولي للآخر للتصرف في فقهه ففي اعتبار خلافه في فقهه وجهان حكاهما للماوردي وذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر قال الجويني وهو الحق وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين ابن القطن إلى أن خلافه لا يعتبر لأنه ليس من لفنتين ولو وقعت له واقعة لازم أن يستثنى للفني فيها قال السكا والحق قول الجمهور لأن من أحكم الأصوليين فهو مجتهد فيها قال الصبري في كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء للتسليم وغيره وهم الذين نقلوا العلم من الصحابة وإن اختلف آراؤهم وهم القائلون بفقهه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل في جملة العلماء فلا يعد خلافاً على من ليس مثله وإن كانوا أحداً فبذلك الكلام .

البحث التاسع عشر : إذا خالف أهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة قال الصبري ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجاً بهم ولا يقع اسم الاجماع إلا به قال لأن يجمعوا على شئ من جهة الحكاية فيلزمه

قول قوله أما من جهة الاجتهاد فلا لأن الحق قد يكون معه ، وقال النزالي والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ونظرة الآدمي عن محمد بن جرير الطبري وأبي الحسين الخياط من معتزلة بغداد . قال الشيخ أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين والشروط أن يجمع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعتزتهم ولنا نشتط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون في أقطار الأرض من المجتهدين من لم نسجم به فإن السلف الصالح كانوا يعلمون ويستترون بالعلم (١) فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انقضت خلافته بإجماع الحاضرين ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى بعض البلدان ومن حاضري المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الأكثرين قال الصفي الهندي والثالثون بأنه إجماع مرادهم أنه غلب على الإطلاق واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهني عنه . وأجيب بأن الشذوذ المنهني عنه هو ما يشق عصا المسلمين في أحكام الاجتهاد ، وقال الأستاذ أبو إسحق أن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسئلة فينبغي أن لا يستبرخه . وقيل إنه حجة وليس بإجماع ورجعه ابن الحاجب فإنه قال لو قدر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعياً والظاهر أنه حجة بعد أن يكون الرجوع متمسك المخالف وقيل إن عدد الأقل أن بلغ عدد التواتر لم ينقد إجماع غيرهم وإن كانوا دون عدد التواتر انقد الإجماع دونهم كذا حكاه الأمدى قال القاضي أبو بكر أنه الذي يسح من ابن جرير وقيل اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه حكاه الهندي وقيل أنه لا ينقد إجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لا ينقد مع مخالفة الثلاث دون الاثنين والواحد حكاهما الزركشي في البحر وقيل إن استوعب الجماعة الاجتهاد فيها تغافلهم كان خلاف المجتهد معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وإن أنكره لم يشذ بخلافه وبه قال أبو بكر الرازي أبو عبد الله الجرجاني من الحنفية قال شمس الأئمة السرخسي إنه الصحيح .

البحث للموفى عشرين : الإجماع المذكور بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردي وإمام الحرمين والآدمي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكي الرازي في المصنوع عن الأكثر أنه ليس بحجة فقال الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة لأكثر الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا لضرر المظنون ولأن الإجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولأننا بينا أن أصل الإجماع قاعدة ظنية فكذا القول في تفاصيله انتهى . وأما عدد أهل الإجماع فقل لا يشترط بلوغهم عدد التواتر خلافاً للقاضي وقتل ابن برهان عن معظم العلماء أنه يجوز انحطاط عددهم عقلا عن عدد التواتر وعن طوائف من المتكلمين أنه لا يجوز عقلا وعلى القول بالجواز فهل يكون إجماعهم حجة أم لا فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه حجة وهو قول الأستاذ أبي إسحق وقال إمام الحرمين الجويني يجوز ولكن لا يكون إجماعهم حجة المجمعين (٢) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيا ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان يتصور لكن يقطع بأن ما ذهب إليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لأن أخبارهم عن إيمانهم لا يفيده القطع فلا يحرم مخالفته ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم

(١) كذا بالأصل ، ولعل صوابه بالعمل أو التوصل .

(٢) كذا بالأصل ، و يظهر أن في العبارة سقطا فيحرق .

دينه صلى الله عليه وسلم إلى الأمور المشروعة على يديه أي الفروع الثابتة للشرائع أو الفروع من الشرائع فإن الشرائع أعم منها فإن أي بد بالفروع الأحكام بمعنى خطابهم بها تعلقا بهم أو متعلقات الأحكام فمعناه تعلق أحكامها بهم وهذا الثاني أنسب بقوله (و) مخاطبون أيضا (بما لا يصح) تلك الفروع في الجلة (إلا به وهو الإسلام) وفي بعض الكتب استقنا إجماعهم الفروع لاستماع فتاهاهم أنفسهم وفيه نظر لما كان قتال بعضهم بعضا وأما قلا انهم مخاطبون بما ذكر (لوقه تعالى حكاية) أي لإرادة الحكاية والأخبار أوحا كما مضى (عن حال الكفار) أي سؤال المؤمنين إياهم عن سبب دخولهم جهنم وجوابهم عن ذلك مع عدم تكذيب ذلك المحكي الذي لا يستقل العقل بمعرفته (ما ملكتكم في سقر قالوا لك من الصابين ولم يك نظم للسكين وكنا نخوض مع الخافضين وكنا نكذب بيوم الدين) واحتمال أن سبب الدخول مجرد التكذيب بيوم الدين فإنه كاف فيه أو مجموع

إيمانهم بالقرآن لا يشترط ذلك فيه بل يكفي فيه الظهور لكن الاجماع انما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو بوجوب كونه متواترا وإلا لم يكن قاطعا فما يقوم مقام نقله متواترا وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادرا عن عدد التواتر وإلا لم يقطع بوجوده . قال الأستاذ وإذا لم يبق في العصر إلا مجتهد واحد فقلوه حجة كاجماع ويجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى - إن إبراهيم كان أمة - وقوله الصبي الهندى عن الأكثرين . قال الزركشى في البحر وبه جزم ابن سريج في كتاب الودائع فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولو من واحد فهو اجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة . والحجة على أن الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر رضى الله عنه لما امتنع بنو حنيفة من الزكاة فكانت مطالبة أبي بكر لها حقا عند الكل وما انفرد لمطالبتها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاهر لأن الاجماع لا يكون إلا من اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن أبي هريرة أنه حجة . قال السكاك للسلطة مبنية على تصور اشتغال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصوره وإذا قلنا به ففي إفساد الاجماع بمجرد قوله خلاف وبه قال الأستاذ أبو اسحق قال والذي حله على ذلك أنه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسوى بين العدد والفرد ، وأما المحققون سواء فاتهم بمتبرون العدد ، ثم يقولون المتبر عدد التواتر فإذا مستند الاجماع مستند الى طرد العادة بنويخ من يخالف العصر الأول وهو يستدعي وفور عدد من الأولين وهذا لا يتحقق فيما إذا لم يكن في العصر المجتهد واحد فإنه لا يظهر فيه استيعاب مدرك الاجتهاد .

(خاتمة) قول القائل لا أعلم خلافا بين أهل العلم في كذا قال السبكي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا قال ابن حزم في الأحكام ، وقال في كتاب الاعراب ان الشافعي نسب عليه في الرسالة وكذلك أحمد بن حنبل ، وقال ابن القطان قول القائل لا أعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة ، وقال للواردى إذا قال لا أعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد ومن أحاط بالاجماع والاختلاف لم يثبت الأسماء بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فأثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد ورعهم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن نصر المروزي فانا لانعم أحدا أجبع منه لأقويل أهل العلم ولكن فوق كل ذى علم عليهم ، وقد قال الشافعي في زكاة البقر لا أعلم خلافا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تباع والخلاف في ذلك مشهور فان قوما يرون الزكاة على خمس كزكاة الابل ، وقال مالك في موطنه وقد ذكر الحكم برد العين وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس ولا بلد من البلدان والخلاف فيه شهر وكان عثمان رضى الله عنه لا يرى رد العين ويقضى بالسكول وكذلك ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت فإذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما عنك بغيره .

### المقصد الرابع : في الأوامر والنواهي والموم والخصوص

والاخلاق والتشديد والاحمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ

وسنعمل لكل من هذه بابا مستقلا إن شاء الله ، ففي الأوامر والنواهي بابان :

خطابهم) بالفرع مع أنها لا تصح منهم حال الكفر أى في الجلة ولا يابطلون بها بعد الاسلام كذلك أى من فوائده نظير ما حكاه الأئمة من القتال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف في جواب قولهم أى الاسلام خبر أى من خبره ذلك فلا يمتنع باختصاص هذه القائفة بالواجبات والمهرمات مع عموم المدهى (هناهم) فى الآخر فزادة على عقاب الكفر (عليها) أى على ترك الواجبات وفعل المهرمات منها أى لأجل ذلك ولعل الكلام في المنق عليه دون المختلف فيه إذ نسبتهم الى أحد الجانبين دون الآخر بلا تقليد ترجيح بلا مرجح ومن أمكن أن يوافقوا على ترك التقليد فانه من الفروع لا الاتيان بالواجبات ونحوها كالصلاة والصوم والجمع منهم حال الكفر ولا مؤاخذة الأصليين منهم بها بعد الاسلام وانما لم يكن من فوائده الاتيان بها حال الكفر (اذ لا يصح منهم حال الكفر) انقد شرط صحتها وذلك (لتوقفها) أى لتوقف صحة وجودها (على النية) أى



إجماع الفعل تقرأ على وجه يتدبه من الجاهل بالتقرب إلى مولى الجاهل وهو الكافر (٩١) ويؤمن ذلك أن هذا ما يتوقف

على نية التقرب كالصلاة والصوم بخلاف ما لا يتوقف على نية كالعتق والوقف وأزالة النجاسة وورد للنسب وبما لا يتوقف على نية التقرب بل يكفي فيه نية التمييز كالنكفر بنسب الصوم وإخراج صدقة الفطر عن نحو بعض مسلم (و) إنما

## الباب الأول

في مباحث الأمر : والباب الثاني في مباحث النهي

أما الباب الأول ففيه فصول ، وهي أحد عشر فصلا

### الفصل الأول

قال في الحصول اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فزعم بعض المتأهدين أنه حقيقة في الفعل أيضا والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والفتار أنه حقيقة في القول المخصوص فقط . لنا أجمنا على أنه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك انتهى . ويجب منه بأن مجرد الإجماع على كون أحد اللغتين حقيقة لا يثبت حقيقة ما عداه والأولى أن يقال إن الشيء سبق إلى الفهم من لفظ أتى مع راء منه الأطلاق هو القول المخصوص والسبق إلى الفهم دليل الحقيقة والأصل عدم الاشتراك ولو كان مشتركا لتباذر إلى الفهم جميع ما هو مشترك فيه ولو كان متروا لما لم يفهم منه القول المخصوص على افتراءه واستدلاله على أنه حقيقة في القول المخصوص بأنه لو كان حقيقة في الفعل لا طرد ويسمى الأكل أمرا والكثرب أمرا ولكان يشتق للفعل اسم الأمر وليس كذلك لأن من قام أو قصد لا يسمى أمرا وأيضا الأمره لوازم ولم يوجد منها شيء في الفعل فوجب أن لا يكون الأمر حقيقة في الفعل وأيضا يسح نفي الأمر عن الفعل فيقال نأمره به ولكن فصله . وأجيب بمنع كون من شأن الحقيقة الإطراء بمنع لزوم الاشتقاق في كل الحقائق ومنع عدم وجود شيء من الوازم في الفعل ومنع تجويزهم لثنيه مطلقا واستدل القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين الأول : أن أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر في الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة ومن ذلك قوله سبحانه - حتى إذا جاء أمرنا وفارقتنور - ولولاد منه هنا العجائب التي أظهرها الله عز وجل وقوله - أتبعين من أمر الله - أي من فعله وقوله - وما أمرنا إلا واحدة كلعج البصر - وقوله - تجري في البحر بأمره - وقوله - مسخرات بأمره - ومن ذلك قول الشاعر : لأمر ما يسود من يسود وقول العرب في أمثاله المضروبة « لأمر ما جلع قصير أنه » والأصل في الأخلاق الحقيقة . الوجه الثاني : أنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول فليل في الأول أوامر وفي الثاني أمور والاشتقاق علامة الحقيقة . وأجيب عن الأول بأن الاسم استعمال اللفظ في الفعل من حيث أنه فعل أما قوله - حتى إذا جاء أمرنا - فلان مانع من أن يراد منه القول والشأن وإنما يطلق اسم الأمر على الفعل لمصوم كونه شائنا للخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الآية الثانية ، وأما قوله سبحانه - وما أمر فرعون برشد - فلم لا يجوز أن يكون المراد هو القول بل أظهر ذلك لما تقدم من قوله - وأتبعوا أمر فرعون - أي أطاعوه فيها أمرهم به . سلنا أنه ليس المراد القول فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله - وما أمرنا إلا واحدة فلم لا يجوز إجرأوه على الظاهر ويكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه إذا أراد شيئا وقع كلعج البصر . وأما قوله - تجري في البحر بأمره

(لا يؤخذون) يعني الكفار الأصليين (بها بعد) حصول (الاسلام) بأن يلزموا بتدارك الواجبات ويأقروا في الآخرة على ترك تداركها وعلى فعل المحرمات (ترغيا فيه) للسقفة بالتدارك وللإقامة قالوا أخذنر بما فترتهم عنه وتركها برغمهم فيه والكلام في غير نحو الحدود والكفارات وورد للنسب على ما تقرر في الفروع أما للردون فلا يسقط عنهم شيء بالإسلام (والأمر) إيجابا أو تنديا (بالشيء) للعين (نهي) تحريما أو كراهة (عن ضده) الوجودي أي عن كل واحد من أضداد الوجودية وبالإضافة قد تكون للمصوم كاللعين (أمر بضده) الوجودي أي بواحد من أضداد الوجودية فإن الإضافة كالفتكون للعهد الفعني باصطلاح اللغائي وظاهر

البرقان كلامهما عن الآخر يعني أن الطلب واحد وهو بالنسبة إلى الشيء أمره إلى ضده نهي أو بالنسبة إلى الشيء نهي إلى ضده أمر

وقوله - مسخرات بأمره - فلا يجوز جعل الأمر فيهما على الفعل لأن الجري والتفسير إنما حصل بقدرته لا بفعله فوجب جله على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر للذكور وللث للثهور . وأما قولهم أن الأصل الحقيقة لمعارض بأن الأصل عدم الاشتراك . وأجيب عن الوجه الثاني بأنه يجوز أن يكون الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل سلمنا لكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة . واستدل أبو الحسين بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدرك السامع أى هذه الأمور أراد فإذا قال هذا أمر بالفعل أو أمراً فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر وجاء زيد لأمر عقل السامع من الأول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشيء ومن الرابع أن زيد جاء لفرض من الأغراض وتوقف الدهن عند السامع يدل على أنه متردد بين الكل وأجيب بأن هذا التردد ممنوع بل لا يفهم ما عدا القول بالإشربة مائة من حل اللفظ عليه كما إذا استعمل في موضع لا يليق بالقول .

### الفصل الثاني

اختلف في حد الأمر بمعنى القول ؟ فقال القاضي أبو بكر وارتضاء جماعة من أهل الأصول أنه القول للقضى طاعة المأمور بفعل المأمور به . قال في المحصول وهذا خطأ لوجهين أما أولاً فلا نل اعطى المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيجتمع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور وأما ثانياً فلا نل الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر وعند المتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور . وقال أكثر المتزلة في حده إنه قول القائل لمن دونه أفعال أو ما يقوم مقامه قال في المحصول وهذا خطأ من وجوه . الأول : أننا لو قدرنا أن الواضع لفظه أفعال لشيء أصلاً حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الإنسان بهما مع دونه لا يقال فيه أنه أمر ولو أنها صدرت عن التأم أو التماسي أو على سبيل انطلاق اللسان بهما اتفاقاً أو على سبيل الحكاية يقال فيه أنه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بآراء معنى الأمر لفظ أصل وبآراء معنى لفظه فعل لكان التشكك بلفظ فعل أمراً وبلغ لفظ أفعال محجراً فعلنا أن نحدد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطل . الوجه الثاني : أن تحديد ماهية الأمر من حيث هو أمر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فإن التركي قديماً وبني وما ذكره لا يقال للألفاظ العربية . فإن قلت قولاً أو ما يقوم مقامه يعنى به كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طلباً لفعل أو ذكرتهما . قلت قوله أو ما يقوم مقامه يعنى به كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طلباً لفعل أو يعنى به شيئاً آخر فإن كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه وإن كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو قول القائل لمن دونه أفعال أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل كافياً وحيفاً يقع التعرض بخصوص صيغة أفعال ضامناً . الوجه الثالث : سنين أن الرتبة غير معتبرة وإذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتد بهذا التقييد الأخير انتهى . ولا يخفى أن ما أجاب به من هذه الوجوه الثلاثة لا يرد على ذلك الحد . أما الوجه الأول فتقدير الالهام أو الصدور لا عن قصد ليس بما يقتضى القبض به فخرجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة وأما القبض بشبهة العرب فغير وارد فإن مراد من حد الأمر بذلك الحد ليس إلا باعتبار ما يقتضيه لغة العرب لا غير حاولنا عدم اعتبار الرتبة الصادرة على المطلوب ويرد على الحد الذي ارتضاء آخرنا وقال إنه الصحيح انتهى فإنه طلب الفعل بالقول لأن السكف

القاضى السابق آخره انه ليس عينه لكه يتضمنه واختاره وتبعه الفزالي أنه ليس عينه ولا يتضمنه والاحتجاج لهذه الأقوال وما يتعلق به يستدعى سطواً يليق بهذا المختصر وخرج بالمعنى قال الشارح في شرح جمع الجوامع المجمع من أشياء فليس الأمر به بالنظر إلى صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمنه قطعاً انتهى وكذا يقال في الهوى وفى حوائى الضد للسيد وكأنه احتراز عن مثل أفعال شيئاً فإنه لا صدق لهذا المطلوب وأولاً ليس بهياً عن ضده لأن كل مالا يلبسه يكون شيئاً وفيل فائدة الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل البديل فإنه ليس نهياً عن ضده انتهى والوجودى قال فى شرح جمع الجوامع العبدى أى ترك المأمور به فالأمر نهى عنه؛ يتضمنه قطعاً انتهى ومثله ترك النهى عنه (فإذا قال) أى قائل (ه) أى لأحد (اسكن) كان نهياً له عن التحرك) الذى هو ضد السكون (أو) قال له (لا تتحرك) كان أمراً له بالسكون) الذى هو ضد التحرك أى هناك طلب واحد هو بالنسبة للسكون أمر وبالنسبة للتحرك نهى

عن الضد مضيقاً للمضيق  
وموسعاً في الموسع بأن  
ينهى عن التلبس بالخذ  
في جميع الوقت خلافا لما  
تقلوه عن القاضي  
عبد الوهاب من تقييد  
الواجب بالمضيق فليست  
(والنهي استدعاء) أى  
طلب (الترك) لأفضل بالنهي  
السابق في الأمر (بالقول)  
أى بالمفعل الحال عليه  
بالوضع وقوله (من هو  
دونه) أى دون الطالب  
رتبة متعلق بالاستدعاء  
كقوله (على سبيل  
الوجوب) أى على سبيل  
وصفه هي وجوب الترك  
أى الجزم بالمتن من الفعل  
وحد الهى بما ذكرنا  
(على) مقتضى (وزان)  
أى موازنة ومشاكسة  
(ما تقدم) في حد الأمر  
فيجوز هنا نظير ما هناك  
ومنه أنه إن كان الاستدعاء  
من المساوى سمي التماسا  
ومن الأعلى سمي دعاء  
وان لم يكن على سبيل  
الوجوب بأن لم يحزم  
بالمفعول فظاهره أنه ليس  
بنهى أى في الحقيقة على  
ما تقدم في ذلك بما فيه  
ومنه أنه على ما تقدم  
عن جمع الجوامع وغيره  
يكون الاستدعاء نهيًا  
وان كان من المساوى  
أو الأعلى ويوجد

فصل ورد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون - ماذا تأمرون - والأصل الحقيقة  
وقد أورد على الحد الذي ذكرته للتعزلة أنه يرد على طرده قول القائل لمن دونه أفضل إذا صدر  
عن مبلغ لأمر التبر أو حاك له ويرد على عكسه أفضل إذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء  
ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه . وأجيب عن الإيراد الأول بأن للراد قول أفضل مراداً به  
ما يقادربه عند الإطلاق وعن الثاني بأنه ليس قولاً لتبره أفضل وعن الثالث جمع كونه أمراً عندهم  
لفته وإنما سمي به عرفاً . وقال قوم في حده هو صفة أفضل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر  
واعترض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشيء بنفسه وإن أسقط هذا القيد بقي صفة  
أفضل مجردة فيلزم مجردة مطلقاً حتى مما يؤكد كقوله ١ را . وأجيب عنه بأن للراد القرائن  
الصارفة مما يقادربه منها إلى الفهم عند إطلاقها . وقيل في حده هو اقتضاء فعل غير كلف على  
جهة الاستعلاء واعترض على عكسه بكلف وإتته وترك ذرفاتها أوامر لا يصدق عليها الحد  
لعدم اقتضاء الفعل غير الكلف فيها واعترض على طرده بلا ترك ولا فته ونحوها فاتها نواه  
ويصدق عليها الحد . وأجيب بأن المحدود هو النفس فيلزم أن معنى لا تترك معنى الأمر النفس  
ومعنى الكلف وذرفته النهى فاطرد وانعكس . وقيل في حده هو صفة أفضل بإرادات ثلاث وجود  
اللفظ ودلائها على الأمر والامتنال واحترز بالأولى عن التأم إذ يصدر عنه صفة أفضل من غير  
إرادة وجود اللفظ وبالثانية عن التاميد والتخير والإكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن  
الصفة التي تصدر عن البالغ والحاكم فإنه لا يرد الامتنال واعترض عليه بأنه إن أريد بالأمر  
المحدود للنهي النفس أفسد الحد حقه فان للنهي ليس بصفة . وأجيب بأن للراد بالمحدود اللفظ  
و بما في الحد للنهي هو الطلب واستعمل للشيء الذي هو لفظ الأمر في معنييه اللذين هما  
الصفة للعلامة والطلب بالترتبة العقلية . وقيل في حده أنه إرادة العقل واعترض عليه بأنه غير  
جامع لثبوت الأمر ولا إرادة كافي أمر السيد لمبدعه بمحضرة من نوهده السيد على ضرب له لمبدعه  
بالهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمر سيده والسيد يدعى مخالفة البد في أمره ليدفع عن نفسه  
الهلاك فإنه يأمر عبده بمحضرة للتوعد له ليصعب ويشاهد التوعد عصيانه ويخلص من الهلاك  
فهنا قد أمر والامتنال وعذره وهو مخالفة الأمر ولا يرد . منه العمل لأنه لا يرد ما ينضى إلى  
هلاكه والاكتمال مريداً هلاك نفسه وأنه محال . وأجيب عنه بأن مثله يجوز في الطلب لأن العاقل  
لا يطلب ما يستلزم هلاكه والاكتمال طلباً لهلاكه ودفع بالمتن لجواز أن يطلب العاقل الهلاك  
لنفسه إذا علم عدم وقوعه وهذا الدفع بأن ذلك إنما يصح في اللفظي أما اللفظي فالتطلب  
النفسى كالإرادة النفسية فلا يطلب الهلاك قبله كالإرادة . وقال الأمدى لو كان الأمر إرادة لوقت  
للمأمورات بمجرد الأمر لأن الإرادة صفة تخص للقدور بوقت وجوده فوجودها فرع وجود  
مقدور مخصص . والثاني باطل لأن إيمان الكفار للعلوم عدمه عند الله لا شك أنه مأمور به  
فيلزم أن يكون مراداً ويستلزم وجوده مع أنه محال . وأجيب عن هذا بأن ذلك لا يلزم من حد  
الأمر بإرادة الفعل لأنه من التعزلة والإرادة عندهم بالنسبة إليه سبحانه وتعالى ميل يتبع اعتقاد الدفع  
أودفع الضرر بالنسبة إليه سبحانه وتعالى العلم بما في الفعل من المصلحة ، إذا تقرر لك ما ذكرنا  
وعرفت ما فيه فاعلم أن الأولى بالأصول تعريف الأمر السيئ لأن بحث هذا العلم عن الأدلة  
السلبية وهي الانكشاف للوصلة من حيث للعلوم بأحوالها من محوم وخصوص وغيرهما إلى فترة  
اثبات الأحكام والأمر السيئ في اصطلاح أهل العربية صفة العلامة سواء كانت على سبيل  
الاستعلاء أولاً وعند أهل اللغة هي صفة العلامة للسمعة في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار

لفظ الأمر الذى هو آلف ميم را بخلاف فعل الأمر نحو اضرب فإنه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الأصول ولم يعتبر الأشعري قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو للتملة جميعا إلا لأهل الحسين منهم ووافقهم أبو إسحق الشيرازى وابن الصبان وابن السمعاني من الشافعية .

### الفصل الثالث

اختلف أهل العلم فى صيغة الفعل وما فى معناه هل هى حقيقة فى الوجوب أو فيه مع غيره أو فى غيره فنذهب للجمهور إلى أنها حقيقة فى الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيهاقوى . قال الرازى وهو الحق وذكر الجوينى أنه مذهب الشافعى قيل وهو الذى أملاه الأشعري على أصحابه (١) وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجاعة من الفقهاء وهو رواية عن الشافعى أنها حقيقة فى الدب ، وقال الأشعري والقاضى بالوقف . فقيل أنهما توقفا فى أنه موضوع للوجوب والتدب وقيل توقفا بأن قالوا لا بدرى بما هو حقيقة فيه أصلا ، وحكى السعد فى التلويح عن الغزالي وجماعة من المحققين أنهم ذهبوا إلى الوقف فى تعيين المعنى للوضع له حقيقة ، وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف فى تعيين المعنى للراد عند الاستعمال لافى تعيين الموضوع له عنده لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والتدب والاباحة والتهديد ، وقيل أنها مشتركة بين الوجوب والتدب اشتراكا كلفظيا وهو قول الشافعى فى رواية عنه ، وقيل إنها مشتركة اشتراكا كلفظيا بين الوجوب والتدب والاباحة ، وقيل إنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب وهو المطلوب : أى ترجيح القدر على الترك ونسبه شارح التحرير إلى أبى منصور المازينى ومشاعى شرح مقد وقيل إنها للقدر المشترك بين الوجوب والتدب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن العمل وبه قال المرتضى من الشيعة . وقال جمهور الشيعة إنها مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد . استدلل القائلون بأنها حقيقة فى الوجوب لغة وشرعا كاذب إلى الجمهور أو شرعا فقط كاذب إليه البلخى وأبو عبد الله البصرى والجوينى وأبو طالب بدليل العقل والقل . أما العقل فاما نعلم من أهل الفنة قبل ورود الشرع أنهم ألحقوا على ذم عبد لم يمثل أمر سيده وأنهم يصفونه بالصبيان ولا يذم ويوصف بالصبيان إلا من كان تاركا لأوجب عليه ، وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تبردها عن القرآن على الوجوب ، وشاع ذلك وذاع بلا نكير ، فأوجب السلم العادى بأقافهم عليه . واعترض بأن استدلالهم بها على الوجوب كان فى صيغ من الأمر محنة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على التدب . وأجيب بأن استدلالهم بما استدلوا منها على التدب إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي وهو الوجوب معناه المعنى المجارى وهو التدب علما ذلك باستقراء الواقع منهم فى الصيغ المنسوبة إليها الوجوب والصيغ المنسوبة إليها التدب فى الكتاب والسنة وعلما بالتبعية أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة لتبادره إلى الفهم بخلاف فهم التدب فإنه يحتاج إليها . واعترض على هذا الدليل أيضا

(١) قوله على أصحابه كذا بالأصل وفى كتب الأصول كشرح المنهاج للأمنوى وشرح النحرير على أصحاب أبى إسحق الأسفرائينى ينفذان فليحذر .

(عنه) أى عدم الاعتماد به إذا وقع لعدم موافقته الشرع ويتعلق ببذل أو بمحذوف حال من المنهى عنه قوله (فى العبادات) أى يدل النهى فى العبادات أو حال كون المنهى عنه داخلًا فى العبادات ومن جعلها بأن يكون عبادة (سواء نهى عنها) أى العبادات (لها) أى لما ليس بخارج عنها أى ليس بخارج عنها سواء فيه ذاتها (كصلاة الخاض وصومها) فإن النهى عنها من حيث أنها صلاة وصوم وجزؤها كصلاة بركوع (لم) انتهى عنها (الأمر) خارج عنها لازم لها كصوم يوم النحر) فإن النهى عنه لا من حيث أنه صوم بل من حيث ماقتضيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى بالمحرم الأصاحى وهو ليس عين الصوم ولا جزئه بل خارج لازم لأنه لا يفتك عنه وكان الضيافة بالتكليف من المحرم فى ذلك اليوم وإعما يتحقق الاعراض عنه بالتلبس بما يذيقه وهو الصوم فلا يرد أنه يجوز ترك الأكل بالصوم وأنه يمكن أكلها ليلا (و) مثل (الصلاة) أى صلاة النفل المطلق وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب غير متأخر على ما تقر

في الفروع فدخل فيها ذات السبب للتأخر كركني الاحرام فان سببهما الاحرام للتأخر عنهما (٩٥) وخرج منها ذات الوقت كرواتب

الجنس وذات السبب  
للتقدم كتحية المسجد  
أو القارن ( في الأوقات  
المكروهة ) المصلاة  
في الفروع أي التي  
كرهت الصلاة فيها  
في غير حرم مكة تحريما  
على الصحيح فهو من  
الجاز العقل فان النهي  
عن تلك الصلاة في تلك  
الأوقات لا من حيث إنها  
صلاة بل لفساد تلك  
الأوقات الخارجة عن  
الصلاة الملازمة لها بفسادها  
فيها قاله الشارح في شرح  
جمع الجوامع ولعل  
الأظهر أن يقال لكونها  
في تلك الأوقات الفاسدة  
الملازمة لها بفسادها  
فان مثل هذه اللام  
جارية للنهي عنه  
بالحقيقة والنهي عنه  
هنا ليس فساد الأوقات  
وخرج بالأوقات الممكنة  
المكروهة تنزيها كالحلم  
فالصلاة فيها غير فاسدة  
وان كرهت تنزيها فان  
النهي عنها لخارج غير  
لازم كالنهي عن الخمر  
لوسوسة الشاغلين المغفرة  
فاسدة وان حرمت فان  
النهي عنها لخارج غير  
لازم وهو شغل ملك  
الغير الحاصل بنهي الصلاة  
أيضا ( وفي المالمات ) عطف على في العبادات ( ان رج ) أي النهي ( إلى نفس القد ) بأن كان المنهى عنه نفس القد

بأنه استدلال بالدليل الظني في الأصول لأنه إجماع سكوتي مختلف في حجيته كما تقدم ولا يستدل  
بالأدلة الظنية في الأصول . وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكن في الأصول وإلا فمقدر  
العمل بأكثر الظواهر لأنها لا ينفذ إلا الظن والقطع لاسبيل إليه كما لا يخفى على من تفحص مسائل  
الأصول وأيضا نحن قطع ببقاير الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة ، وذلك بموجب  
القطع به لغة وشرعا . واستدلوا أيضا بقوله تعالى لا يلبس - ما منك أن لا تسجد إذ أمرتك -  
وليس للراد منه الاستفهام بالاتفاق ، بل الظن وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر  
به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة - اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس - فدل ذلك على أن  
معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على  
الترك ، ولكان لا يلبس أن يقول إنك ما أكرمتي السجود . واستدلوا أيضا بقوله تعالى - وإذا قيل لهم  
اركعوا لا يركعون - فذمهم على ترك فعل ما قيل لهم أصلا ، ولو كان الأمر بغير الذنب لما حسن  
هذا الكلام كما أنه لو قال لهم الأولي أن تضلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس أن يذمهم على تركه  
واعترض على هذا بأنه سبحانه وتعالى إنما ذمهم لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر لأنهم تركوا  
للامور به ، والدليل عليه قوله - ويل يومئذ للمكذبين - وأيضا فصفة اضل قد تنفي الوجوب  
عند اقتران بعض القرائن بها فلهذا سبحانه وتعالى إنما ذمهم ، لأنه قد كان قد وجبت قرينة  
دالة على الوجوب . وأجيب عن الاعتراض الأول بأن المكذبين في قوله - ويل يومئذ  
للمكذبين - إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم ، فان كان  
الأول جاز أن يستحقوا الظن بترك الركوع والويل بسبب التكذيب ، وإن يكن الثاني لم يكن  
اثبات الويل للإنسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الظن للإنسان آخر بسبب تركه للامور  
به . وأجيب عن الاعتراض الثاني بأن الله سبحانه وتعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع  
لما قيل لهم اركعوا ، فدل على أن منشا الظن هذا القدر لا القرينة . واستدلوا أيضا بقوله سبحانه  
وتعالى - فليحذر الذين يخافون من أمره - أي يرضون عنه بترك مقتضاه - أن يصيبهم  
فتنة أو يصيبهم عذاب أليم - لأنه رتب على ترك مقتضى أمره إصابة الفتنة أو العذاب  
الآليم في الآخرة فأفادت الآية بما تقتضيه إضافة الجنس من العموم أن لفظ الأمر بغير الوجوب  
شرعا مع تجرده عن القرائن إذ لو لا ذلك لتصح التحذير . واستدلوا أيضا بقوله تعالى - أنصبت  
أمرى - أي تركت مقتضاه فدل على أن تاركه للامور به على وكل عاص متوعد وهو دليل  
الوجوب لهذه الآية ، ولقوله - ومن يصنع الله ورسوله فان له نار جهنم - والامر الذي أمره  
به هو قوله - اخلفي في قومي - وهو أمر مجرد عن القرائن ، واعتراض على هذا بأن السياق  
لا ينفذ ذلك . وأجيب بمنع كونه لا ينفذ ذلك . واستدلوا أيضا بقوله سبحانه - وما كان لؤمن  
ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة - والقضاء بمعنى الحكم وأمر مصدر من  
غير لفظه أحوال وأعيان ولا يصح أن يكون الراد بالقضاء ما هو الراد في قوله - فتصاهن سبع سموات - لأن  
عطف الرسول عليه يجمع ذلك فتعين أن الراد الحكم ، والراد من الأمر القول لا الفعل . واستدلوا أيضا  
بقوله تعالى - إنما أمرنا لنهي إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - ولراد منه الأمر حقيقة ،  
ليس بمجاز عن سرعة الإيجاد كما قيل وعلى هذا يكون الوجود مرادا بهذا الأمر أي أراد الله  
أنه كما وجد الأمر بوجد للامور به فكذلك كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم

أيضا ( وفي المالمات ) عطف على في العبادات ( ان رج ) أي النهي ( إلى نفس القد ) بأن كان المنهى عنه نفس القد

واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكذا لولا تنقيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهنا تنقيد انتفاء الأمر لوجود الشقة فهذا يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة والاجاع قائم على أنه مندوب فلو كان للندوب مأمورا به لكان الأمر قائما عند كل صلاة ، فلما لم يوجد الأمر علنا أن للندوب غير مأمور به . واعترض على هذا الاستدلال بأنه لم يجوز أن يقال إن مراده لأمرتهم على وجه يقتضي الوجوب بقرائن تدل عليه لا مجرد الأمر . ورد بأن كذا لولا دخلت على الأمر فوجب أن لا يكون الأمر حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرا والازم للتناقض والرد مجرد الأمر . واستدلوا أيضا بما وقع في قصة بريرة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجوع إلى زوجها ، فقالت أنا مرفي بذلك فقال لا إغما أنا شافع فنفى صلى الله عليه وآله وسلم الأمر منه مع ثبوت الشفاعة البالغة على الندب وذلك يدل على أن للندوب غير مأمور به وإذا كان كذلك وجب أن لا يحاول الأمر الذنب واستدلوا أيضا بأن الصحابة رضوا عنه منهم كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب ولم يظهر مخالفتهم ولا من غيرهم في ذلك فكان اجماعا . واستدلوا أيضا بأن لفظ افعل إما أن يكون حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في غيرهما والاقسام الثلاثة الآخرة باطلة فتمين الأول لأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به فيمتنع أن يكون الأمر للندب فقط ولو كان لما زام الجمع بين الراجح فله مع جواز تركه وبين الراجح فله مع المنع من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة في غيرهما لزم أن يكون الواجب والندوب غير مأمور بهما وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا يرجع فيه وهو باطل ومعلوم أن الأمر يفيد رجعا للوجود على العدم وإذا كان كذلك وجب أن يكون ما دام تركه . واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بمافي الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فأتاهم ذلك من قبلهم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك إلى مشيئته وهو معنى الندب . وأجيب عن هذا بأنه تدل القائلين بالوجوب للقائلين بالندب لأن ما لا يستطيعه لا يجب علينا وإنما يجب علينا ما نستطيعه والندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة واحتجوا أيضا بأنه لا فرق بين قول القائل لعبد أسقى وبين قوله أريد أن تسقى فليس إلا مجرد الاخبار بكونه مريدا للفعل وليس فيه طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعا بما سمعت وقد احتجوا بذلك على الأبيد شيئا . واحتج القائلون بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما وبين الإباحة اشتراكا لفظيا بأنه قد ثبت إطلاقها عليهما أو عليهما الأصل في الإطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن الهازأولى من الاشتراك وأيضا كان يلزم أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الأمر التي سيأتي بيانها لأنه قد أطلق عليها ولو نادرا ولا قائل بذلك . واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعة لطلق الطلب بأنه قد ثبت الرجحان في الندوب كائنت في الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لادليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في آراء القائلين بالوجوب وأيضا ما ذكره هو إثبات اللغة بوازم الماهيات وذلك أنهم جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب وجعلوا صيغة الأمر لهما بهذا الاعتبار والفتة لانتيت بذلك . واحتج القائلون بالرفض بأنه لو ثبت تعيين الصيغة لحنى من المعاني ثبت بدليل ولا دليل . وأجيب بأن الدليل قد دل على تعيينها باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب كما قدسنا . وإذا قرر لك هذا عرفت أن الراجح مذهب إليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب فلا تكون لغيره من المعاني إلا بقرينة

لم يرد عليه بيقا قاعا مقام الصيغة (أو) رجع النبي (لامر داخل فيه) أي العقد بأن كان النبي عنه ما دخل فيه (كا) أي كالرجوع الى أمر داخل في العقد الذي (في) النبي عن (بيع الملقح) التي هي الأجنة قال الأسنوي . فإن النبي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية انتهى وكان معنى رجوعه الى نفس المبيع أن النبي عنه جعل هذا مبيعا (أو) رجع النبي قال ابن عبد السلام أو احتل رجوعه (لا يخرج عنه) أي ليس نفسه ولا داخل فيه (لازم له) لا ينكح عنه ولا يحصل بغيره (كا) أي كالرجوع للأمر المذكور الذي (في) النبي عن (بيع درهم بدرهمين) قال الأسنوي لأن النبي عن مبيع الدرهم بالدرهمين مثلا أعماهوا لجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن العقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا صفة من صفاته لكنه لازم أي بالشرط انتهى (فان كان) الخارج الذي النبي لأجله في العبادات والمعاملات (غير لازم) للنهي عنه بأن افك عنه أو حصل بغيره أيضا (كالوضوء)

الرضوخ أيضا ولم يكتف  
عن قوله (مثلا) أى أو  
مسروق يكاف كالرضوخ  
للايتهم نطقا بالرضوخ  
دون متعلقاته (وكالبيع)  
أى كالخارج الذى نهى  
لاجله عن البيع (وقت نداء  
الجمعة) بالنقل بين يدي  
الخطيب وهو خوف تفويتها  
الحاصل بغير البيع أيضا  
(لم يدل) انتهى لاجله  
(على الفساد) أى فساد  
المنهى عنه (خلافا) فى  
ذلك لما يفهم من كلام  
المصنف أنه يدل عليه  
حيث أطلق أن النهى  
على الفساد وما أشرت  
إليه من تفسير اللازم هنا  
باللازم المساوى حتى  
يدخل فى غير اللازم اللازم  
الاسم كالرضوخ بمنصوب  
والبيع وقت نداء الجمعة  
فإن لازم الأول وهو  
الاتلاف لازم لغيره أيضا  
كالشرب وللازم الثانى  
وهو خوف التفويت لازم  
لغيره أيضا كالاشتغال  
بالبناء هو ما حقيقته فى  
الآيات البينات أخذنا من  
كلامهم وردا على من  
نوههم بخلافه لبقائه فى  
التأمل وقد تنبع مقاصدهم  
فنتج على كلام الشارح  
فى شرح جمع الجوامع  
بإعادة التفتيح به التفتيح  
به عليه (وترد صيغة

لما ذكرناه من الأئمة ومن أنكر استحقاق العبد الخالف لا مرية له أنه يطلق عليه بمجرد  
هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر ومباحت فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل. وأما باعتبار ماورد فى  
الشرع وماورد من جل آله ليسخ المطلق من الا" وامر على الوجوب ففى ذكرته سابقا مايتى عن  
التطويل ولم يأت من خالف هذا بشئ يعتد به أصلا. وإعلم أن هذا النزاع إنما هو فى المعنى الحقيقي  
لصيغة كاعرفت، وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل فى معان كثيرة. قال الرازى: فى الحصول قال  
الأصوليون صيغة افضل مستعملة فى خمسة عشر وجها للإيجاب كقوله - أقيموا الصلاة - ولتدب  
كقوله - فكاتبوهم إن علمت منهم خيرا - ويقرب منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن  
عباس كل ما يليك فإن الأديب مندوب إليه وإن كان قد جعل بعضهم قضا منارا للندوب وللارشاد  
كقوله - فاستشهدوا - فاكثروا - والفرق بين التندب والإرشاد أن التندب لتوابع الآخرة  
والإرشاد لمافع الدنيا فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستئذان فى اللداينات ولا يزيد ضله، وللإباحة  
ككلوا واشربوا ولتهديد كاعلموا ما تنقم - واستغفر من استظمت - ويقرب منه الانذار كقوله  
- قد تمعوا - وإن كان قد جلاوه قضا آخر، وللإمتنان - فكلوا مما رزقكم الله - وللإكرام  
- ادخلوها بسلام آمنين - وللتخبر - كونوا قردة - وللتعجيز - فأتوا بسورة من مثله -  
وللإهانة - فإني أنك أنت العزيز الكريم - وللقسوة - اسبروا أولا تصبروا - وللدعاء - رب  
اغفرنى - وللمنى كقوله - ألا أيها الليل الطويل ألا تبجل - وللإحتقار - اقنوا ما أنتم ملقون -  
وللتكبر - كن فيكون - انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والامتنان معنيين  
مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعاني الأذن نحو - كلوا من الطيبات - والمجر  
نحو - فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا - والتعويض نحو - فاقض ما أنت قاض - وللتنويع كقوله  
- فانظر ماذا ترى - والاعتبار نحو - انظروا إلى عمره إذا أتمر - والتكذيب نحو - قل هاتوا  
برهانكم - والأفهام كقوله لظرك افضل - والتأنيب نحو - موتوا بيطئكم - والتفسير نحو  
- فذرهم يخوضوا ويلعبوا - فتكون جملة المعاني ستة وعشرين معنى .

### الفصل الرابع

ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لطلب من غير  
اشارة بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والأمدى وابن الحاجب والجوينى واليشاوى قال السبكي  
وأراه رأى أكثر أصحابنا يعنى الشافعية واختاره أيضا المعتزلة وأبو الحسين البصرى وأبو الحسن  
السكرخى قالوا نجما لأنه لا يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات  
الانسان بالمأمور به لأن الأمر يدل عليها بذاته، وقال جماعة إن صيغة الأمر تقتضى المرة الواحدة  
لفظا وعرضا الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى إلى أكثر الشافعية. وقال إنه مقتضى كلام الشافعى وإنه  
الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء وبه قال أبو على الجبائى وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وجماعة  
من قدماء الحنفية. وقال جماعة أنها تعدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال أبو اسحق  
الشيرازى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. وإنما قيدوه بالامكان  
لتخرج أوقات ضروريات الانسان وقال الغزالى فى المستصفى إن مرادهم من التكرار العموم قال  
أبو زرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كلفك عند القتال لكن بشرط

الصيغة من إضافة المسمى  
للام أى الصيغة المضافة  
بالأمر (الإباحة كما تقدم)  
فى قوله لإسناد الدليل على  
أن المراد منه السند أو  
الإباحة والى ولا تكرر لأن  
المقصود هنا تمثيل  
مالاتصرف الصيغة إلى إلا  
بدليل وهنا بيان  
ما استعملت فيه الصيغة  
وحاصل ما فى المحل أنهما  
تستعمل فى هذه المعاني  
بحجاز فلا بد من فرقته  
المراد بالدليل فيما سبق ولا  
صابط له ومن علاقة وهى  
فى الإباحة الأذن وهى  
مشابهة معنوية (أو  
التهديد) وهو التخويف  
قال فى شرح جمع الجوامع  
ويصدق مع التحريم  
والكرهية والعلاقة هنا  
المضادة فإن المهدد عليه  
حرام أو مكروه (نحو اعملوا  
ما نقيم) ويمكن جعل  
القرينة هنا التقييد  
بمبيحهم وقوله تعالى عقبه  
أنه بما تعملون بصير (أو  
التسوية نحو اصبروا أو  
لا تصبروا) والعلاقة هنا  
للضادة أيضا فإن التسوية  
بين الفعل والترك مضادة  
لوجوب العمل والقرينة  
هنا واضحة (أو  
التكوين) أى الإيجاد  
عن العدم بسرعة (نحو

الامكان دون أزمة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان ويحتمل أنهم أرادوا ما ذهب إليه  
بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة تقتضى التكرار وهى للطفة على شرط أوصفة . وقيل أنها  
للمرة وتحتمل التكرار وهذا مروى عن الشافعى . وقيل بالوقف واختلف فى تفسير معنى هذا  
الوقف فقيل المراد منه لا يدعى أوض للمرة أو التكرار أو للمطلق وقيل المراد منه لا يدعى مراد  
المتكلم للاشتراك بينهما وبه قال القاضى أبو بكر وجماعة وروى عن الجوينى احتج الأولون بلباق  
أصل العربية على أن هيئة الأمر لإدلالة لها لإعلاء الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب  
من قيام وقعود وغيرها إنما هو من اللادة ولإدلالة لها إلا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة  
والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الأمر تحصل بفعل  
للمأمور به مرة واحدة لتحقق ما هو المطلوب بأدائه فى الوجود بها ولهذا يندفع ما احتج به من قال  
أما للمرة حيث قال أن الامتثال يحصل بالمرة فيصكون لها وذلك لأن حصوله بها لا يستدعى  
اعتبارها جزاء من مدلول الأمر لأن ذلك حاصل على تقدير الإطلاق كما عرفت . واحتج الأولون  
أيضا بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل وللمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فوجب أن يحصل  
الامتثال به فى أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما . واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فإن  
منهم من يقول وهى الحقيقة للقدرة بالمرة ومنهم من يقول وهى الحقيقة للقدرة بالتكرار . واحتجوا  
أيضا بأن للمرة والتكرار من صفات الفعل كالكثرة والكثرة ولا دلالة للموصوف على الصفة للغة  
منها واعترض على هذا بأنه إنما يقتضى انتفاء دلالة اللادة على المرة والتكرار والكلام فى الصيغة  
هل هى تدل على شيء منها أم لا واحتمال الصيغة لها لا يمنع ظهور أحدهما والمدعى إنما هو للدلالة  
ظاهرا لا مالا . احتج القائلون بالتكرار أنه تكرار المطلوب فى النهى فهو الإزمان فوجب التكرار  
فى الأمر لأهماء طلب . وأجيب بأن هذا قياس فى اللغة وقد تقرر بطلانه وأجيب أيضا بالفرق بينهما  
لأن النهى لطلب الترك ولا يتحقق إلا بالترك فى كل الأوقات والأمر لطلب الاتيان بالفعل وهو يتحقق  
بوجوده مرة واعترض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لأن كون إثباته يحصل مرة هو عين  
النزاع إذ للمخالف أن يقول هو التكرار للمرة . وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من  
فعل غير المأمور به لأنه يستغرق جميع الأوقات ومن ضروريات البشر أنه يشغل شأن من شأن  
آخر فيستغل عما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه بخلاف النهى فإن دوام الترك  
لا يشغل عن شيء من الأفعال . واعترض على هذا بأن النزاع إنما هو فى مدلول الصيغة هل تدل  
على التكرار أم لا وإرادة المتكلم التكرار لاستلزام كون التكرار مدلولاً للصيغة فيجوز أن  
يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم لا يتطرق به إرادته . واستدل القائلون بالتكرار  
أيضا بأن الأمر نهى عن أضداده وهى كل ما لا يجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أى النهى  
يمنع من النهى عنه دائما فيتكرر الأمر فى المأمور به إذ لو لم يتكرر واكتفى بفعله مرة فى وقت  
واحد لم يمنع من أضداده فى سائر الأوقات . وأجيب بأن تكرار النهى الذى تضمنه الأمر فرع  
تكرار الأمر فإثبات تكرار الأمر بتكرار النهى دور لتوقف كل من التكرارين على الآخر .  
واحتج من قال بأنه يتكرر إذا كان مطلقا على شرط أوصفة بأنه قد تكرر فى نحو قوله - وإن  
كنتم جنبا فاطهروا - وأجيب بأن الشرط هنا علة فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقا ضرورة  
تكرار المعلول بتكرر علته والنزاع إنما هو فى دلالة الصيغة مجردة . قال الرزاقى فى المحصول إن  
صفة أفضل لطلب إدخال ما به المصدر فى الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الأولى أن



مبسوط في المطولات (وألف)  
العلم فهو ما (أى أفظ  
بدليل ما يأتي (عم) أى  
تناول دفعة فلا يتوهم دور  
(شيتين) تنفيش بالشي  
القوي وهو ما يصح أن يعلم  
ويحبر عنه كإفساره بذلك  
سيبويه وأضرابه فتمثل  
المعصوم والمستحيل أيضا  
(ضاعدا) حال حذف عامله  
أى فذهب الدلول ضاعدا  
عن الشيتين (من غير)  
دلالة على (حصر) أى  
ضبط ونعين لمقدار  
الدلول وإن كان في الواقع  
محسورا فما بمنزلة الجنس  
واحتز بقوله عم شيتين  
عن نحو زيد ورجل في  
الاثبات وبقوله ضاعدا  
عن التثنية المتكسرة في  
الاثبات وبقوله من غير  
حصر عن أسماء العدد كاتمة  
وألف فانها عمت شيتين  
ضاعدا لكن مع الحذف  
هذا تقرير كلام المصنف  
والشارح وفيه بحثان  
الأول أنه مبنى على أن  
قولنا مثلا اثنان ضاعدا  
معناه أكثر من اثنين  
وهو منع بل معناه اثنان  
أو أكثر من اثنين كائنه  
بالأصل وحيث يشك  
كلام المصنف لأن تقديره  
ما عم شيتين أو أكثر من  
شيتين فإن أراد بقوله  
شيتين شيتين فقط - كلف  
من أفراد العلم وإن أراد

المسلمين أجوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى أقوموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الجمع وفي حق العباد أيضا قد لا يبعد التكرار فإن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يقل منه التكرار ولو دمه السيد على ترك التكرار للامه القلاء ولو كرر السيد الدخول حسن من السيد أن يلزمه ويقول له إنى أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفى ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه إذا قال أحفظ دابتي حفظها ثم أطلقها يسم. إذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والجزاء خلاف الأصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في التفرق للتركيب بين السورتين وما ذلك إلا لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لأن اللفظ الدال على التفرق للتركيب بين السورتين المختلفين لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى السورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستزلام والأمر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي ولا أنه لا يمكن إدخال كاتمة الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصار المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به فلا يزم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم أطال الكلام استدلالا للمذهب الأول ودفعنا لجميع المذاهب الأخرى عما قد تقدم حاصل معناه. وإذا عرفت جميع ما حرمناه تبين أن القول الأول هو الحق انتهى لا يحصى عنه وأنه لم يأت أهل الأقوال بخاتمة له بشيء يعتد به : هذا إذا كان الأمر مجردا عن التعلق بجهة أو صفة أو شرط أما إذا كان مطلقا بشيء من هذه فإن كان مطلقا على جهة فقد وقع الإجماع على وجوب اتباع الجهة وإثبات الحكم بشيئها فإذا تكررت تكرار وليس التكرار مستفادا ههنا من الأمر وإن كان مطلقا على شرط أو صفة فقد ذهب كثير من قال أن الأمر لا يفيد التكرار إلى أنه مع هذا التعلق يقتضى التكرار لأن من حيث السيف بل من حيث التعلق لها على ذلك الشرط أو الصفة إن كان في الشرط أو الصفة ما يقتضى ذلك وإلا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم إن دخلت السوق وقول الرجل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق وكذا لو قال أعط الرجل العام درهما أو أعط الرجل الفقير درهما. والحاصل أنه لا دلالة للسيف على التكرار إلا بقرينة قيد وتدل عليه فإن حصلت حصل التكرار وإلا فلا ، فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور خاصة اقتضى التشرع أو القنة أن الأمر فيها يفيد التكرار لأن ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع إلا في مجرد دلالة السيف مع عدم القرينة فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التي ذكرها أهل الأصول لا يأتي بفاضة .

### الفصل الخامس

اختلف في الأمر هل يقتضى الفور أم لا قالوا بلون أنه يقتضى التكرار يقولون بأنه يقتضى الفور لأنه يلزم القول بذلك عما لزمهم من استراق الأوقات بالفصل المأمور به على ما مر وأما من عدلهم فيقولون المأمور به لا يغلو إما أن يكون مقيدا برقت بقوت الأداء فبواته أولا وعلى الثاني يكون مجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى إلى الشافعي وأصحابه واختلره الرازي والأندلسي وابن الحاجب والبيضاوي قال ابن برهان بنقل عن أبي حنيفة والشافعي نص وأما إجموعهما تدل على ذلك . قال في المحصول والحق أنه موضوع لطلب الفعل وهو الشيء المتكسرة في الاثبات فما عم شيتين فقط لا يجمع التقييد بغير الحصر ولا يصحكون بدونه

فهل تأمل ولفظ العام في الأصل اسم فاعل بمعنى الشامل ما أخذ (من) مادة (قوله) أي القائل (عممت زيدا وعمرا بالمطاء) أي شتمتهما به بأن أعطيت كلا منهما كأشبه من قوله (وعممت جميع الناس بالمطاء أي شتمتهم) أي جميع الناس (به) أي المطاء بأن أعطيت كل واحد منهم أو أراد بقوله أي شتمتهم تفسير كلا العاملين فالهاء فيه راجعة للمفعول في الضمير ثم نقل في الاصطلاح لفظ مخصوص وإذا كان ما أخذ مما ذكر (في) العام الاصطلاحي الذي هو ذلك اللفظ المخصوص (شعور) استغرق كاصوله فالمناسبة بينهما للمعوضة في النقل متحققة (والفاظة) أكلة مجموع أنواع الناطق الموصوف المسموم من العام (للموضوعة له) أي للعموم فقط أي لمن يتحقق هو باستعمالها فيه فهي حقيقة فيه دون غيره خلافاً لمن خالف (أربعة) بل أكثر وإنما قيد بها مراعاة للبس الذي كان الضبط أسهل عليه وأمنع لانتشار فكره المشوش . النوع الأول (الاسم الواحد) أي الفرد (المرفق باللام) أو

القدر المشترك بين طلب الفعل على القصور وطلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً انتهى . وقيل به يقتضي العموم فيجيب الاتيان به في أول أوقات الامكان للفعل للأمر به وعزى الى اللامكية والحنائية وبضى الخفية والشاغبة ، وقال القاضي الأمر بوجوب الأمر بالتقصور والعزم على الاتيان به في ثاني الحال وتوقف الجوابي في أنه باعتبار اللفظ القصور والتراخي قال فيمثل للأمر بكل من القصور والتراخي لمدح رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف في أنه بالتراخي لا بالقصور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالقصور في الامتثال أي لا تدري هل يأتيك أم لا بادر أو أن أخرواحتمال وجوب التراخي . استدلل القائلون بالتكرار المستزك لاقضاء القصور بما تقدم في الفصل الذي قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بأنه في غير القيد برقت لجرد الطلب بما تقدم أيضاً من أن دلالة لا تدري على مجرد الطلب بقصور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لأن هذه الأمور دلالة لها الأعلى الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الأعلى مجرد الفصل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفصل فقط وكونها دالة على القصور أو التراخي خارج عن مدلوله وإنما يفهم ذلك بالقرائن فلا بد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز وللوضوح لأعادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه إشعار بخصوصية أحدهما على التعيين لأن ذلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة ثبت أن اللفظ لا إشعاره بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخياً واحتجوا أيضاً بأنه يحسن من السيد أن يقول لبعده افضل الفعل القلاني في الحال أو غدا ولو كان كونه فوراً داخلاً في لفظ افضل لكان الأول تكراراً والثاني تقضياً وأنه غير جائز . واحتجوا أيضاً بأن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا نفل وبين قولنا افضل إلا أن الأول خبر والثاني إنشاء لكن قولنا نفل لا إشعاره بشيء من الأوقات فإنه يكفي في صدقه الاتيان به في أي وقت كان فكذلك الأمر والال لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبراً والثاني إنشاء . واحتج القائلون بالقصور بأن كل خبر بكلام خبري كزيد قائم ومثني كبت وطائق يقصد الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موحداً للبيع والطلاق بما ذكر فكذلك الأمر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشآت التي يقصد بها الحاضر كون كل منهما إنشاء . وأجيب بأن ذلك قياس في اللغة لأنهم فاسوا الأمر في إفادته القصور على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فإنه في الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للفظ وفيه ويمتنع ذلك في الأمر لأن الحاصل لا يطلب . واحتجوا ثانياً بأن التهيؤ في القصور فكذلك الأمر والجامع بينهما كونهما طلباً . وأجيب بأنه قياس في اللغة وقد تقدم بطلانه وأيضاً القصور في التهيؤ ضروري لأن للطلب ترك مستمرا على ما مر بخلاف الأمر وأيضاً للطلب بالتهيؤ هو الامتثال لأنه يفيد القصور ، فالمراد أن القصور ضروري في الامتثال للتهيؤ . واحتجوا ثالثاً بأن الأمر نهى عن الاستعداد والتهيؤ للقصور فيلزم أن يكون الأمر للقصور . وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا في الفصل الذي قبل هذا . واحتجوا رابعاً بأن الله ذم إبليس على عدم القصور بقوله - ما منعك أن لا تسجد لإذ أمرتك - حيث قال - وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا - فدل على أنه القصور والام لا استحقاق التمس لأنه لم ينضق عليه وقته . وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فلفظ كان مقروناً بما يدل على القصور ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف فإنه لو كان مجرد التجويز مستوفياً لدفع الأدلة لا يبق دليل الا وقيل فيه مثل ذلك . وأجيب أيضاً بأن هذا الأمر لا إبليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح

أى كل انسان (فى خبر) فى مساعيه وصرف عمره فى مطالبه - إلا الذين آمنوا - (١٠١) وكان علم ذكربقية أوصاف

المستثنى فى الآية لقام التفسير  
بمعناها مع الإشارة الى  
كفاية مجرد الايمان فى دفع  
كامل الحشر الذى يتحقق  
به النقاء (و) السوء  
الثانى (اسم الجمع) بالحق  
الغوى وهو القمط الدال  
على جماعة فشمل الجمع  
واسم الجمع واسم الجنس  
الجمعي (المعرف بالاد)  
مالم يتحقق عهد (نحو)  
المشركين من قوله تعالى  
( فاقبلوا المشركين )  
أى كل مشرك وخص  
منه أهل الذمة بالدليل  
ونحو رب العالمين وهو  
اسم جمع عند جماعة ونحو  
الفرقوت وهو اسم جنس  
جمعي وكالجمع الذى كما  
صرح به القرطبي وفى  
المصول أن الضمير العائد  
على اسم حكمه حكم ذلك  
الاسم فى العموم وعنده  
واختلفوا فى أفراد الجمع  
الذكور هل هى آحاد  
أو جوع والأكثر من  
على الأول فى الآيات  
وفيه (و) النوع الثالث  
(الاسماء المبهمة) فى الجملة  
كاسماء الشروط والاستفهام  
والموصولات ووجه  
الابهام فى غير الموصولات  
ظاهر إذ لا تلتزم على معين  
وفيهما وإن كانت معارف  
أنه لم يصل معانيها منها  
بالتبيين وإن اعتبر فى

فى آدم بدليل قوله - فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين - فقدم البليس على  
تركه الامتنال للأمر فى ذلك الوقت العين . واحتجوا باسم قوله سبحانه وتعالى - وسارعوا إلى  
مغفرة من ربكم - وقوله فاسبقوا الخبرات - وأجيب بأن هاتين الآيتين لودلنا على وجوب الفور  
لما فيهما من الأمر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور . واحتجوا سادساً  
بأنه لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو غير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل . أما  
فساد القسم الأول فهو أن البذل هو الذى يقوم مقام البذل من كل الوجوه فإذا أتى بهذا البذل  
وجب أن يسقط عنه التكليف والاتفاق ليس كذلك . وأما فساد القسم الثانى فذلك يمنع من  
كونه واجباً لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه - وزكره إلى غير بدل . وأجيب باختصار  
النقطة الأولى ويقوم البذل مقام البذل فى ذلك الوقت لافى كل الأوقات فلا يلزم من الاتيان بالبذل  
سقوط الأمر بالبذل ورد بأنه إذا كان مقتضى الأمر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة فى أى وقت  
كان فهذا البذل قائم مقامه فى هذا المعنى فقد حصل ما هو المقصود من الأمر بتأدية فوجب سقوط  
الأمر بالتكليف وإنما يتم ما ذكره من الجواب بتقدير اقتضاء الأمر للتكرار وهو باطل كما تقدم  
واحتجوا سابعاً بأنه لو جاز التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معين أو إلى آخر أزمته الامكان  
والأول مستل لأن الكلام فى غير الوقت والثانى تكليف مالا يطاق لكونه غير معين عند المكلف  
والتكليف باقاع الفعل فى وقت مجهول تكليف مالا يطاق . وأجيب بالنقض الاجمالى والنقض  
التعصلى أما الاجمالى فلجواز التصريح بالاطلاق بأن يقول الشارع افعل ذلك التأخير فانه جائز  
إجماعاً وما ذكرتم من الدليل جار فيه ، وأما التعصلى فبأنه إنما يلزم تكليف مالا يطاق بإيجاب  
التأخير إلى آخر أزمته الامكان أما جواز التأخير إلى وقت يعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف  
مالا يطاق لتسكنه من الامتنال فى أى وقت أراد إيقاع الفعل فيه . واحتج القاضى لما ذهب إليه  
أنه ثبت فى خصال الكفارة بأنه لو أتى بأحداهما أحزاً ولو أدخل بها عصى وأن العزم يقوم مقام  
العمل فلا يكون عاصياً إلا بتركهما . وأجيب بأن الطاعة إنما هى بالفعل بخصوصه فهو مقتضى  
الأمر فوجب العزم ليس مقتضاه . واستدل الحوينى على ما ذهب إليه من الوقت بأن الطلب  
متحقق والنك فى جواز التأخير فوجب العمور ليخرج عن العهدة بيقين . واعترض عليه بأن  
هذا الاستدلال لا يلائم ما تقدمه من التوقف فى كون الأمر للنور وأيضاً وجوب المبادرة بنفى قوله  
المتقدم حيث قال أقطع بأن المكلف مهما أتى بالماثور به فهو موقع بحكم الصيغة للعطاب  
واعترض عليه أيضاً بأن التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقاً لما تقدم من  
الأدلة فالحق قول من قال أنه لطلب الطلب من غير تقييد بخير ولا تراخ ولا يتناقض هذا الاقتضاء  
بعض الأوامر للنور كقول القائل أسقى أطعمنى فأما ذلك من حيث أن مثل هذا الطلب يراد  
به النور فكان ذلك قرينة على إرادته به وليس النزاع فى مثل هذا إنما النزاع فى الأوامر المجردة  
عن الدلالة على خصوص النور أو العرائض كما عرفت .

### الفصل السادس

ذهب الجمهور من أهل الأصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين إلى أن الشيء المعين إذا أمر به  
كان ذلك الأمر به نهياً عن الشيء المعين المضاد له سواء كان الضد واحداً كما إذا أمره بالامتنان  
معانيها الإشارة إلى التبيين وإنما تعرف معانيها من السلة وذلك ( كمن ) حال كونه علماً أو مستعملاً ( فى ) أفراد ( من ) يقل

فانه يكون نهيًا عن الكفر وإذا أمره بالحركة فانه يكون نهيًا عن السكون أو كان الضد متصداً  
 كما إذا أمره بالقيام فانه يكون نهيًا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك . وقيل ليس نهيًا  
 عن الضد ولا يقتضيه عقلاً واختاره الجويني والفزاري وابن الحاج . وقيل انه نهي عن واحد من  
 الإضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمهذبيين ومن هؤلاء القائلين بأنه  
 نهي عن الضد من عجم فقال انه نهي عن الضد في الأمر الإيجابي والأمر التثني في الأول نهي  
 تحريم وفي الثاني نهي كراهة ومنهم من خص ذلك بالأمر الإيجابي دون التثني ومنهم أيضاً من  
 جعل النهي عن الشيء أمراً بضده كاحل الأمر بالشيء نهيًا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون  
 الأمر بالشيء نهيًا عن ضده وسكت عن النهي وهذا معزو إلى الأشعري ومتابعيه . وافق للفرقة  
 على أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمراً بضده وذلك لفهم الكلام  
 النفسى ومع اتفاهم على هذا التقى أى نفي كون كل واحد منهما عيناً لثبات ضده أو نفيه  
 اختلغا هل يوجب كل من السيفتين حكماً في الضد أم لا فابواهشم ومتابعوه قالوا لا يوجب شيئاً . منهما  
 حكماً في الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالوا الأمر يوجب حرمة الضد وفي  
 عبارة أخرى منهم يدل عليها وفي عبارة ثالثة عنهم يقتضيه ، وقال الرازي والقاضي أبو زيد وشمس  
 الأئمة الدرخصي وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الأمر يقتضى كراهة الضد ولو كان إيجاباً  
 والنهي يقتضى كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهي تحريماً ، وقال جماعة منهم صدر الاسلام  
 وشمس الأئمة وغيرهما إن الزناح إنما هو في أمر العور لا تراخي وفي الضد الوجودى السلتزم للترك  
 لا في الترك قالوا وليس الزناح في لفظ الأمر والنهي بأن يقال لفظ الأمر نهي وللفظ النهي أمر فقطع بأن  
 الأمر موضوع بسببته الفعل والنهي موضوع بسببته لا تفعل وليس الزناح أيضاً في مفهومهما لقطع بأنهما  
 متبايران بل الزناح في أن طلب الفعل الذى هو الأمر عين طلب ترك ضده الذى هو النهي وطلب الترك  
 الذى هو النهي عين طلب فعل ضده الذى هو الأمر وهكذا حورر وأحل الزناح . وقائدة الخلاف في كون  
 الأمر بالشيء نهيًا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهيًا عن  
 ضده أو به وبطل الضد إذا قيل بأنه نهي عن فعل الضد لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما وهكذا  
 في النهي . استدلت القائلون بأن الأمر بالنهي نهي عن ضده بأنه لو لم يكن الأمر بالنهي نهيًا  
 عن ضده لكان إما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باطل بأقسامه أما الملازمة فلأن كل متبايرين  
 إما أن يتساويا في صفات النفس أولاً والمضى بصفات النفس مالا يحتاج الوصف به إلى تفعل أمر  
 زائد عليه كالإنسانة للإنسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتعجب فإن تساويا فيها فهما  
 مثلان كسوادين أو بياضين والا فاما أن يتفانياً بأنفسهما أى بمتبع اجتماعهما في محل واحد بالنظر  
 إلى ذاتهما أولاً فإن تافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض والإخلاص كالسواد والحلاوة  
 وأما انتفاء اللازم بأنفسهما لو كانا ضدين أو مثليين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان  
 إذ جواز الأمر بالشيء . والنهي عن ضده مما وقع ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل  
 واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع السواد وهو  
 خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الراحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضد  
 النهي عن ضده وهو الأمر بضده وذلك محال لانه يكون الأمر حينئذ طلب ذلك الشيء في  
 وقت طلب فيه عمله ، وأجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك أى جواز اجتماع كل مع ضداً آخر

الجوامع بخلاف السكره  
 نحو مررت بمن مصعب  
 لك أى رجل مصعب وإنما  
 قيد بمن يقتل نهيها على  
 منها الحقيقي لا للاحتراز  
 إذ لا يصح أن العلم يكون  
 مجازاً (كن دخل دارى  
 فهو آمن) هذه تحتمل  
 الشرطية والموصولة ومثال  
 الاستهلامية من عندك  
 (وما) حال كونه عاماً أو  
 مستملاً (فى) أفراد  
 (مالا يستل) شرطاً كان  
 أو استهلاماً أو موصولاً  
 بخلاف السكره الموصوفة  
 والتعجبية ولا تكرر فى  
 هذا مع قوله الآتى وما  
 فى الاستهلام والجواز فيه  
 لأن المقصود هنا الإشارة  
 إلى كونها تغير الماقل  
 وتم الإشارة إلى كونها  
 للاستهلام وغيره وما  
 ذكره من كونها لما  
 لا يخلط قال فى التلويح  
 قول بعض أئمة الفقه  
 والأكثر على جلي أنها  
 لفتلاد وغيرهم اه (بحو  
 ما جادى منك أخذته)  
 هذه تحتمل الشرطية  
 والموصولة ومثال  
 الاستهلامية ما عندك  
 (وأى) شرطاً كان أو  
 استهلاماً أو موصولاً حال  
 كونه عاماً ومستملاً (فى)  
 أفراد (الجميع أى) نفي  
 كل فرد من أفراد (من)  
 يقرو) فى أفراد (مالا يستل) أو فى أفرادها جميعاً كقصد يشمله كلامه فانه موضوع



والجزء باعتبار الأفراد  
التحنية وفي قوله كمن في  
من يقتل إلى آخره باعتبار  
الخارجية أيضا إذ يقي من  
الاصماء المهمة حيناً وغيرها  
(و) النوع الرابع (لا)  
التأني حال كونها داخلة  
(في التكرات) أي عليها  
أو حال كونها معها عامة  
فيما عمل أن مع بناء التكررة  
(نحو لا رجل في النار)  
بناء رجل على الفتح أو مع  
أصربا نحو لا غلام سفر  
حاضر أو عامة فيها عمل  
ليس أو ضرب عامة نحو  
لا رجل في النار برفع رجل  
على الأفعال أو الأفعال  
مباشرة للتكرات كذا كر  
أو أفعالها كإلحاق حر ولم  
يأل المصنف بالتسمع في  
هذا الكلام ولا نبه  
التلحاح عليه لظهور المراد  
من أن العلم هو التكرات  
مع لا (والصوم من صفات  
النطق) بمعنى المنطوق به  
وهو اللفظ فلا يوصف به  
حقيقة اللفظ بخلاف  
المعنى فانه لا يوصف به إلا  
بماز أو قيل بوصف به حقيقة  
أيضا وقيل لا يوصف به  
لا حقيقة ولا مجازا (ولا  
يجوز) أي لا يصح (دعوى  
القوم في غيره) أي غير  
النطق (من الفعل) بمعنى  
الحاصل بالمصدر (وبا

اللزوم لمباشرة الفعل للأمر به (١) ولو سلم لزوم نقل الفعل في الجملة لم يجد مقوله ليس ملزوما  
لنطق الطلب بترك الشيء هو معنى النهي عن الضد لجواز الاكتفاء في الأمر بالشيء بمنع ترك  
الفعل للأمر به فترك للأمر به ضده وقد نقل حيث منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك  
وبين طلب الكف عن الترك . وتوضيحه أن الأمر بفعل غير مجزئ ترك فقد يحظر بانه ترك  
من حيث إنه لا يجوز ملحوظا بالتحقق لاصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال طلب الكف  
عن تركه لأنه يحتاج إلى توجه فدى . واستدل القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده  
بأن أمر الإيجاب طلب فعل يلزم بتركه فاستلزم النهي عن تركه . وعما يحصل الترك به وهو الضد  
للأمر به فاستلزم الأمر للذكور والنهي عن ضده . واعترض على هذا الدليل بأنه لو لم يزم تصور  
الكف عن الكف عن الأمر بطلب لكل أمر إيجاب وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف  
عن الكف . والآن لم يزل يقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم تصور  
الكف عن الكف منع كون الفعل بالترك جزء الأمر الإيجابي وأولاه مفهومه لزوما عقليا واستلزام  
الأمر الإيجابي النهي عن تركه فرع كون الفعل بالترك جزءا أولاهما ، وما قيل من أنه لو سلم أن الأمر  
بالشيء يتضمن النهي عن ضده لزم أن لا يصح إذ ترك للأمر به وضده يمحط بالمباحات والمعرض أن  
الأمر يستلزم النهي عنها والنهي عنه لا يكون مباحا فغير لازم إذ المراد من الفعل النهي عنه الضد  
للفعل للأمر وليس كل ضد مقفون ولا كل مقفون من المباحات ضدا مقفون كخطوة في الصلاة وابتلاع  
ريقه وفتح عينه ونحو ذلك فانها أمور مغايرة للصلوة وبهذا الاعتبار يطلق الضد للصلوة  
لكنها لا تنفك الصلاة . وزاد القائلون بأن النهي عن الشيء يتضمن الأمر بضده كأن الأمر بالشيء  
يتضمن النهي عن ضده دليلا آخر فقالوا إن النهي طلب تركه فعل وتركه فعل أحد أضداده فوجب  
أ. بضداده وهو الأمر لأن ما لا يحصل الواجب الإبه واجب . ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصي للضادة  
واجبا كارتا فانه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضدها لا يكون واجبا ويكون الواط من حيث  
كونه تركا لازما واجبا . ودفع أيضا بأنه يستلزم أن لا يوجد مباح لأن كل مباح ترك المحرم وضده  
فان قيل غاية ما يلزم وجوب أحد المباحات للضادة لا كلها فيقال ان وجوب أحد الأشياء لأهل التمييز  
بحيث يحصل ملهو الواجب بأداء كل واحد منها ينافي بالإباحة كافي خصال الكفارة ودفع أيضا بفتح  
وجوب مالا يتم الواجب أو المحرم الإبه . ورد بأنه لو لم يجب مالا يتم الواجب أو المحرم الإبه لجاز تركه  
وذلك يستلزم جواز ترك المشروط في الواجب وجواز فعل المشروط في المحرم بل هو شرطه الذي لا يتم  
إلا به واستدل المحضون لأمر الإيجاب بأن استلزام الفعل بالترك المستلزم للنفي أعما هو في أمر الوجوب  
واستدل القائل بأن الأمر يقتضي كراهة الضد ولو إيجابا والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة  
بمثل ما استدلل به القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده ان كان واحدا وإلا فمن الكل وان  
النهي أمر بالضد للتحديد وفي المتعدد بواحد غير معين . ويجاب عنه بأن ذكر الكراهة في جانب  
الأمر وذكر السفة في جانب النهي بوجوب الاختلاف بينهما ، وإذا عرفت ما حرزناه من الأدلة والردود  
بها فاعلم أن الأرجح في هذه المسئلة أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بالمعنى الأشمل فان

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما سلم بمراجعة عبارة التحرير  
وشرحه ونصها (ولا يستلزم) الكف حيث (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أي الكف (بالسكون)  
فلا يلزم نقل الضد .

أى جمعه المذكور  
(البخارى) فلا يصح  
دموى الصوم فى هذا  
الجمع (قائه لا يمس السفر  
الطويل) وهو ما يبلغ  
مرحلتين (و) السفر  
(القصر) وهو مادونهما  
والمنى لأن الجمع المروى  
لا يتحمل الجمع فى كل واحد  
منهما لأنه جمع واحد  
والجمع الواحد لا يمكن أن  
يسكون فى كل منهما  
(قائه إنما) يتصور أنه  
(يقع فى واحد منهما)  
وقد ينظر فى ذلك بأنه  
إنما يتم لو سلم أن  
المروى جمع واحد لكن  
عبد البخارى فى حديثه عن  
أس بن النخعي عن النبي صلى الله  
عليه وسلم كان يجمع بين  
الصلابين فى السفر وكان  
مع المضارع قد تستعمل  
لتكراره على ذلك جرى  
العرف ويمكن أن يجاب  
بأن كل مرة من مرات  
التكرار لا محوم فيها الشئ  
إنما تقع فى أحد السفرين  
فالمجموع لا محوم فيه إذ  
الركب مما لا محوم فيه  
لا محوم فيه واحتمال  
أن بعض المرات فى أحد  
السفرين وبعضها فى  
الأخر غير معلوم ولا  
ظاهر فصار اللفظ مجمعا  
بالنسبة للتصريح كما أشار إليه

اللازم بالمعنى الأعم هو أن يكون تصور المزموم واللازم مما كافيا فى الجزم بالزوم بخلاف اللازم  
بالمعنى الخاص فإن العلم بالمزموم هناك يستلزم العلم باللازم وهكذا انتهى عن الشئ. فإنه يستلزم  
الأمر بضده بالمعنى الأعم .

### الفصل السابع

اعلم أن الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى أمر به الشارع قد وقع اختلاف فيه بين أهل الأصول  
هل يوجب الاجزاء أم لا وقد قرر الاجزاء بتفسيرين أحدهما حصول الإمتثال به والآخر سقوط  
القضاء به ففى التفسير الأول أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى تحقق الاجزاء للفسر بالإمتثال  
وذلك متفق عليه فإن معنى الإمتثال وحقيقته ذلك وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال  
جامة من أهل الأصول أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضى عبد الجبار  
لا يستلزم . استدلت القائلون بالاستلزام بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف  
فالمزموم مثله أما لللازمة فلهذا حيث لا يجوز أن يأتى بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله  
مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء إذا ضل لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم للمأمور قطعا وانفاقا وأيضا  
إن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والقرض أنه قد جاء بالمأمور به على  
وجهه ولم يفت منه شئ . وحصل للطلاب تخامه فلو أتى به استدراكا لكان تحصيله للحاصل . قال  
فى المحصول فى المأمور به يقتضى الاجزاء خلافا لآلئ هاشم وأتباعه . لنا وجوه . الأول : أنه أتى  
بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة وإتماما لأنه أتى بما أمر به لأن المسئلة مفروضة فيها إذا  
كان الأمر كذلك وإتماما يلزم أن يخرج عن العهدة لأنه لو بقي الأمر بعد ذلك لبقى إما متناولا  
للمأتى به أو لغيره والأول باطل لأن الحاصل لا يمكن تحصيله . والثانى باطل لأنه يلزم أن يكون الأمر  
قد كان متناولا لغير ذلك انتهى وقع ما يباهى به ولو كان كذلك لما كان المتأتى به تمام متعلق الأمر  
وقد فرضناه كذلك هذا خلف . والثانى أنه لا يتناول ما أن يجب عليه فعله ثانيا وثالثا أو يقتضى من  
عهده أن يمتثل عليه الاسم والأول باطل لما بينا على أن الأمر لا يزيد التكرار والثانى هو المطلوب  
لأنه لا معنى للاجزاء إلا كونه كافيا فى الخروج من عهدة الأمر . والثالث أنه لو لم يقتض الاجزاء  
لكان يجوز أن يقول السيد لعبد افضل فاذا فعلت لا يجزئ عنك ولو قال ذلك أحد لعد مناقضا . احتج  
الخالف بوجوه . الأول أن انتهى لا يدل على الفساد بمجرد آخر ما يجب أن لا يدل على الاجزاء  
بمجردة . والثانى أن كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها إتمامها والمضى فيها ولا تجزئ عنه المأمور  
به كالعبادة الفاسدة والصوم الذى يجمع فيه والثالث أن الأمر بالثبوت لا يبعد إلا كونه ما موراه فاما  
أن الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذاك لا يدل عليه بمجرد الأمر . والجواب عن الأول أنا  
إن سلمنا أن انتهى لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الأمر أن قول انتهى يدل على منته  
من فعله وذلك لا ينافى أن قولك لك لو أتيت به لجلته سببا لحكم آخر أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على  
اقتضائه المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى تمام مقتضى فوجب أن لا يبقى الأمر بمد ذلك مقتضا  
لشئ . وعن الثانى أن ذلك الأصل مجرد بالنسبة إلى الأمر الوارد بتمامها وغير مجرد بالنسبة إلى الأمر الأول  
لأن الأمر الأول اقتضاهما قاطع المأمور به لعل حد الوجه الذى وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يرجد  
وعن الثالث أن الاتيان بتمام المأمور به بوجوب أن لا يبقى الأمر مقتضا بذلك وذلك هو المراد بالاجزاء .

## الفصل الثامن

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول هذه المسئلة لها صورتان . الصورة الأولى : الأمر التقليد كما إذا قال اصل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالأمر الأول هل يقتضى إيقاع ذلك الفعل فيها بعد ذلك الوقت فقيل لا يقتضى لوجوبه . الأول أن قول القائل لتفعله اصل هذا الفعل يوم الجمعة لا يقتضى الأمر (١) وإذا لم يتناول له لم يفعل عليه بنى ولا ثبات . الثاني أن أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كالمسألة الجمعة وتارة تستلزم ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء إلا بأمر جديد وهو الحق وإلى ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والشافعية والشيعة إلى أن وجوب القضاء يستلزم الأمر بالأداء في الزمان المعين لأن الزمان غير داخل في الأمر بالفعل ورد بأنه داخل لكونه من ضرورات الفعل المعين وقته والا لزم أن يجوز التقديم على ذلك الوقت المعين واللازم باطل فاللزوم مثله . الصورة الثانية : الأمر المطلق وهو أن يقول اصل ولا يقيد بزمان معين فإذا لم يفعل المكلف ذلك في أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيها بعد أو يحتاج إلى دليل لمن لم يفعل بالفور يقول ان ذلك الأمر المطلق يقتضى الفعل مطلقا فلا يخرج المكلف عن المهلة إلا بفعله ومن قال بالفور قال إنه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الامكان وبه قال أبو بكر الرازي ومن القائلين بالفور من يقول إنه لا يقتضيه بل لا بد في ذلك من دليل زائد . قال في المصنوع ومنشأ الخلاف أن قول القائل لتفعله اصل هل مضاء اصل في الزمان الثاني فان عصيت في الثالث فان عصيت في الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه في الثاني من خبر بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الأمر الأول الفعل في سائر الأزمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه والحق أن الامر للمطلق يقتضى الفعل من غير تعيين بزمان فلا يخرج المكلف عن عهده إلا بفعله وهو أداء وان طال التراخي لأن تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آمنا بالتأخير عنه إلى وقت آخر . وقد استدلل القائلين بأن الامر المقيد بوقت معين لا يقتضى إيقاع ذلك الفعل في وقت آخر بانه لو وجب القضاء بالامر الأول لكان مقتضيا للقضاء واللازم باطل فاللزوم مثله أما الملازمة فينبغي ان الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلا ينافي ما قطعوا بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا يتناوله أصلا . واستدل لهم أيضا بانه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاء ولو اقتضاء لكان أداءه فيكونان سواء فلا يلزم بالتأخير وأجيب عن (٢) بان الامر المقيد بوقت أمر بإيقاع الفعل في ذلك الوقت المعين فإذا فات قبل إيقاع الفعل فيه بقي الوجوب مع نقص فيه فكان إيقاعه فيها بعده قضاء ، ويرد هذا بمنع بقاء الوجوب بعد قضاء الوقت المعين ، واستدل القائلون بأن القضاء بالامر الاول بقوله الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكأن أن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين بل يجب القضاء فيها بعده فكذلك المأمور به اذا لم يفعل في وقته المعين

أى قضاء بها (النسائي من (١٠٦) أى قضاء بها (لا يتم) باعتبار المعنى من حيث المقضى له (كل جمل) شريكا أو غيره (لاحتمال خصوصية) وقع القضاء لاجلها كاتمة (في ذلك الجار) المقضى له لا توجد في غيره ككونه شريكا للباقي كما يحتمل عدم الخصوصية فقد تناقض الاحتمال والامرجح فلا يثبت العموم أى بحسب المعنى والافتقار بحسب اللفظ ظاهر لأن الجار في الخبر جار معين كما أشار إليه بقوله في ذلك الجار وهو الموافق للغالب من أن القضاء إنما يكون لمعين وحل القضاء على غير مضاء المتبادر منه خلاف الظاهر بلا دليل كالقول على أن هذا الخبر يقتضون بالحق وأنه حكاية لقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار (والخاص يقابل العام) فيؤخذ حده من حد العام (فيقال فيه) أى في حده ولأجله (ما) أى لفظ (لا) يتم أى لا (يتناول) دضة (شيتين فصاعدا من غير حصر) فدخل فيه ما لا يتناول شيتين (نحو رجل و) ما يتناول شيتين فقط (نحو رجلين

(١) كذا بالاصل سقط من العبارة قوله فعله في غيره .

(٢) كذا بالاصل يسقط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعني الدليلين ، وانظر حاشية

السعد على شرح السعد في هذا المقام وتأمل .



والخاص كما صرح به  
بضمهم على القول بدم  
عمومه فلا (والخصيص)  
مصدر خص بمعنى  
خص (بمعنى بعض الجلة)  
أي مجموع أمور مدولة لفظ  
علم أو غيره بطريق  
للتلوية أو للتفوية  
قبل وقت العمل بها عن  
باقيا في الحكم الذي أثبت  
لها (أي إخراجها) أي  
الدلالة قبل وقت العمل  
على خروج بعض الجلة  
عن حكمها وهذا أحد  
الطرق للخصيص وهو  
المشهور من الاصطلاح  
كما قاله بضمهم والاطلاق  
الآخر أنه بضمهم العلم  
أي الدلالة قبل الوقت  
على خروجه عن حكمه  
ورجوعه قبل وقت العمل  
التي بعد دخوله فانه  
نسخ للخصيص وبعض  
الجلة كلها فانه نسخ  
والتي بضمهم المذكور  
(كإخراج الماهدين)  
فتح الهاء كما هو الشائع  
على الأئمة أي الذين  
عاهدهم المسلمون أي  
أعطوهم عهدا وموثقا  
أن لا يتعرضوا لهم  
أو بكسرهما أي الذين  
عاهدوا أي المسلمين أي  
أخلوا منهم عهدا وموثقا  
أن لا يتعرضوا لهم أي  
الدلالة على خروجهم

ويجوز من هذا بالفرق بينهما بالاجماع على عدم سقوط الدين إذا انقضى أجله ولم يخضه من هو  
عليه وبأن الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (١) محل النزاع فانه لا يجوز تقديمه  
عليه بالاجماع . واستدلوا أيضا بأنه لو وجب بأمر جديد لكان أداءه لأنه أمر بطل بعد ذلك الوقت  
المعين فكان كالأمر بطله ابتداء . ويجب عنه بأنه لا بد في الأمر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت  
من قرينة تدل على أنه بطل استدراكا لما فات أمامه عدم القرينة الدالة على ذلك لما قالوه بزم  
ولا يضرنا ولا يتفهم .

### الفصل التاسع

اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ أم لا فذهب الجمهور إلى الثاني وذهب جماعة  
إلى الأول . احتج الأولون بأنه لو كان الأمر بالأمر بالشئ أمرا بذلك الشئ . لكان قول القائل  
لسيد العبد مر عبدك يبيع ثوبي تمديا على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير إذنه ولكن قول  
صاحب الثوب بعد ذلك للعبد لانيه مناقضا لقوله لسيد مر عبدك يبيع ثوبي لورود الأمر والنهي  
على فعل واحد . وقال السبكي إن لزوم التمديد ممنوع لأن التمديد هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده  
فإن أمره للعبد مشروط على أمر سيده وليس بشئ . لأن النزاع في أن قوله مر عبدك الخ هل هو  
أمر للعبد يبيع الثوب أم لا ، لا في أن السيد إذا أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك  
أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك يحمل السيد سفيرا أو وكلا . وأما استدلالهم بما ذكره من  
للمناقضة ، فقد أجيب عنه بأن المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو نسخ لطلبه منه .  
واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم بأن يأمرنا فانا مأمورون  
بذلك الأمر وكذلك أمر الملك لوزيره بأن يأمر فلانا بكذا فان الملك هو الأمر بذلك للأمر للوزير .  
وأجيب بأنه فهم ذلك في صورتين من قرينة أن المأمور أولا هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير  
هو مبلغ عن الملك لامن لفظ الأمر المتعلق بالمأمور الأول (٢) ومحل النزاع هو هذا . أما وقال  
قل لعلنا فعل كذا قالوا الأمر والثاني مبلغ بالنزاع ، كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب واختار  
السعد القسوي بينهما والأول أولى قال في المحصول فالقول زيد لعمر وكل ما أوجب عليك زيد  
فهو واجب عليك فالأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ . في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة إنما جاء  
من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أما لو لم يقل ذلك كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم  
مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع فأن ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى وهذا الحديث ثابت  
في السنن وما يصلح مثلا لحل النزاع ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم  
ولم لعمر وقد طلق ابنه عبد الله أمرته وهي حائض مره فإرجاعها وقيل إنه ليس بما يصلح مثلا  
لهذه المسئلة لأنه قد صرح فيه بالأمر من الشارع بالرجعة حيث قال فإرجاعها بالأمر وإما  
يكون مثلا لو قال مره بأن إرجاعها والظاهر أنه من باب قل فلان فعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه .

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع

(٢) قوله بالمأمور الأول كذا بالأصل وصوابه بالمأمور الثاني تدبر

### المخصص العاشر

اختلفوا هل الأمر بالمأهية الكلية يقتضى الأمر بها أو بشئ من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفضل مطلق تصدق عليه المأهية ويحبر به عناصدها الكلية على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور إلى الثاني وقال بعض الشافعية بالأول . احتج الأولون بأن المأهية الكلية يستعمل وجودها فى الأعيان فلا تطلب والاستعجال الاستلزام وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك أنها لو وجدت فى الأعيان لزم تعددها كلية فى ضمن الجزئية فى حيثانها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيثانها المأهية الكلية تكون كلية وأنه محال فمن قال لا يخرج هذا التوب فإن هذا لا يكون أمرا يعمه بالنفع ولا بالنفع الزائد ولا بالنفع المساوى لأن هذه الأنواع مشتركة فى معنى البيع وتميزه كل واحد منها بخصوص كونه بالنفع أو بالنفع الزائد أو المساوى وبما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزمه فالأمر بالبيع الذى هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون البتة أمرا بشئ . من أنواعه أمكن إذا دلت القرينة على إرادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه . قال فى الأصول وهذه قاعدة شريفة برهانية يجعل بها كثير من القواعد الفقهية أن شاء الله . وبما يوضح المقام ويعمل به المرام من هذا الكلام ما ذكره أهل علم الأصول من أن المأهيات ثلاث . الأولى المأهية لا بشرط شئ من القيود ولا بشرط عدمها وهى التى يسميها أهل المنطق المأهية المطلقة ويسمونها الكلية الطبيعية ، والخلاف فى وجودها فى الخارج معروف والحق أن وجود الطبيعى بمعنى وجود أشخاصه . والثانية المأهية بشرط لاشئ : أى بشرط خلوها عن القيود ويسمونها المأهية المجردة ولا خلاف بينهم فى أنها لا توجد فى الخارج . والثالثة المأهية بشرط شئ من القيود ولا خلاف فى وجودها فى الخارج . ونحقيقه أن المأهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالإنسان بقيد الوحدة ، فلا يصدق على المتعدد والعكس والقيود بهذا الشخص ، فلا يصدق على فرد آخر ، وتسمى المأهية المقيدة والمأهية بشرط شئ . ولا ارتباط فى وجودها فى الأعيان ، وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض ، وتسمى المجردة والمأهية بشرط لاشئ . ولا خفاء فى أنها لا توجد فى الأعيان بل فى الأذهان ، وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلية الطبيعية والمأهية لا بشرط شئ . والحق وجودها فى الأعيان لكن لامن حيث تتكونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الأكثرين بل من حيث إنه يوجد شئ تصدق على عليه وتكون عينه بحسب الخارج ، وإن تقابرا بحسب المفهوم وبمجموع ما ذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال إن الأمر بالمأهية الكلية يقتضى الأمر بها ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقولة .

### المخصص الحادى عشر

اختلفوا إذا تعاقب أمران بمقتضى هل يكون الثانى للتأكيدها فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين

إلى قسمين (متصل ومنفصل) قال الضد لانه إما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل الأول متصل والثانى المنفصل انتهى (فالمتصل) أنواع منها (الاستثناء) أى اللفظ الدال عليه بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كاهو المناسب للوصف بالاتصال وتفسير الشارح فى شرح جمع الجوامع الاستثناء بالنال عليه وإن أمكن الحمل على الظاهر إذا نفس الإخراج بالا أو إحدى أخواتها الخ يفيد التخصيص بقوله (وسبأى بيانه) أى نفس الاستثناء من قبيل الاستخدام (و) منها (الشرط) بمعنى صيته (نحو) إن جاءوك من (أكرم) بنى تميم إن جاءوك : وإنما فسر قوله إن جاءوك بقوله (أى الجائين) منهم ليضع التخصيص الذى هو إخراج البعض وإبقاء البعض لظهوره فى إقسامهم إلى جاء وغيره إذ قد يتوهم أن المراد تعليق الأمر بإكرام الجلة على مجئ الجلة ولا تخصيص فيه كما هو ظاهر فإن قلت عند مجئ الجلة يكون ما مورا بإكرامها فلا يشمل التخصيص إلا إخراج فيه قلت المعبر فى التخصيص هو الإخراج بحسب الدلالة دون الواقع (و)

المتأخرة (نحو) التفهيم  
من قوله (أكرم بن نعيم  
الفقهاء) فخرج غير الفقهاء  
والمتمسمة نحو أكرم  
بن نعيم وفي المتوسطة نحو  
أكرم بن نعيم  
و بن سليم تردد والمختار  
رجوعها لما بعدها أيضا  
(والاستثناء) نفسه  
(إخراجا) أي الإزالة  
خروج شيء من حكم  
الكلام أي بالآحاد  
أخرتها وكان سكنه عن  
ذلك الظهوره فخرج نحو  
أستنى زيدا فلا يسمى  
استثناء في الاصطلاح وإن  
كان مثلهنا (لواه) أي  
لولا ذلك الإخراج موجود  
(لمخسل) أي حكم  
بدخول (ذلك) الشيء  
(في) حكم (الكلام)  
المتخرج منه (نحو) إخراج  
زيد من الجيء في (نحو)  
جاء القوم (لاز بدا) ونظفها  
حد الاستثناء المتصل وهو  
ما يكون المستثنى فيه  
بعض المستثنى منه وسكت  
عن المنقطع وهو ما لا يكون  
المستثنى فيه بعض المستثنى  
منه نحو جاء القوم إلا الجير  
إما للاقتصار على الأصل  
وإما لأن المنقطع لا يخصص  
على ما صرح به الضمد  
لكن فيه نظر بيناه في  
الأصل وحاصله أن في  
المنقطع إخراجا من حكم

فقال الجبائي وبعض الناصبية أنه لا تأكيد وذهب الأكثر إلى أنه لا تأسيس ، وقال أبو بكر الصيرفي  
بالوقف في كونه تأسيسا أو لا كيدا وبه قال أبو الحسين البصري . احتج القائلون بالتأكيـد بأن  
التكرير قد كثر في التأكيـد فكان الجدل على ما هو أكثر وإلحاق الأقل به أولى وبأن الأصل  
البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار إليه مع الاحتمال . ويجب منع كون التأكيـد أكثر في  
عمل النزاع فإن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر ويجمع صحة الاستدلال بأصلية  
البراءة أو ظهورها فإن تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلا وظاهرا لأن أصل كل  
كلام وظاهره الإفادة لا الإعادة وأيضا للتأسيس أكثر والتأكيـد أقل وهذا معلوم عند كل من  
يفهم لغة العرب . وإذا تقرر لك رجحان هذا للنصب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون  
بالوقف من أنه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيـد . أما لو لم يكن القطان من نوع واحد  
فلا خلاف أن العمل بهما متوجه نحو صل ركعتين صم يوما وهكذا إذا كانا من نوع واحد ولكن  
قامت القرينة البالغة على أن المراد التأكيـد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو صل ركعتين صل ركعتين  
فإن التقييد باليوم وتعريف الثاني فيبذل أن المراد بالتأكيـد هو الأول وهكذا إذا اقتضت العادة أن  
المراد التأكيـد نحو استقني ماء استقني ماء وهكذا إذا كان التأكيـد بحرف العطف نحو صل ركعتين  
وصل ركعتين لأن التكرير المفيد للتأكيـد لم يبعد إرادته بحرف العطف وأقل الأحوال أن يكون  
قليلًا والجل على الأكثر أولى . أما لو كان الثاني مع العطف معرفا للظاهر التأكيـد نحو صل ركعتين  
وصل الركعتين لأن دلالة الاسم على إرادة التأكيـد أقوى من دلالة حرف العطف على إرادة التأسيس .

## الباب الثاني

### في التوامي وفيه مباحث ثلاثة

البحث الأول : اعلم أن التوامي في اللغة معناه المتع يقال نهض من كذا أي متمه عنه ومنه  
سمى العقل نية لأنه ينهي صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمتنع عنه وهو في الاصطلاح  
القول الانشائي الدال على طلب كفاً من فصل على جهة الاستعلاء فخرج الأمر لأنه طلب فعل  
غير كفاً وخرج الافتقار والتمناه لأنه لا استعلاء فيها وأورد على هذا الحد قول القائل كفاً  
بقيد من كذا وأجيب بأنه يلزم كونه من جهة أفراد التوامي فلا يرد النقض به ولهذا قيل إن  
اختلافها باختلاف الحقيقت والاعتبارات فتقولا كفاً عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكفاً أمر  
والى الزنا نهى وأوضح صيغ التوامي لاتفضل كذا ونظائرهما ويلحق بها اسم لاتفضل من أسماء  
الأفعال كنه فإن معناه لاتفضل وصيه فإن معناه لاتتكمم وقد قسم في حد الأمر ما إذا رجعت إليه  
عرفت ما يرد في هذا المقام من الكلام اعترافاً ودفاعاً .

البحث الثاني : اختلفوا في معنى التوامي الحقيقي فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم  
وهو الحق ويرد فيما عداه مجازاً كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتصلا في مبارك الإبل فإنه  
للكرامة وكافي قوة تعالى - ر بنا لاتزغ قلوبنا - فإنه لعداء وكافي قوة تعالى - لاتأأوا من أشياء -  
فانه للارشاد وكافي قول السيد لسيد التوامي لم يمثل أمره لاتمتل أمرى فإنه للتهديد وكافي قوة تعالى  
- لاتعذن عبيك - فإنه لاتحجب وكافي قوة تعالى - ولاتعجن الله غفلا - فإنه لبيان العافية وكافي قوة

المفهوم والتخصيص شامل لكل ذلك كما يعلم من شرحه السابق وهل يشترط في التوصل وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه حتى لا يصح

نقال - لا تصبروا اليوم - فانه لتأيسى وكافى قولك لمن يساويك لا تشمل فانه للاختصاص والحاصل أنه رد مجازا لما ورد له الأمر كما تقدم ولا يخالف الأمر لاني كونه يقتضى التكرار في جميع الأزمنة وفي كونه لغزور فيجب ترك الفعل في الحال - قيل ويخالف الأمر أيضا في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة ونقل الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني الاجماع على أنه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للإباحة وتوقف الجوابي في نقل الاجماع وبمجرد هذا التوقف لا يثبت له (١) في نقل الاستاذ - واحتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضا باستدلال السلف بصيغة النهى المجردة عن التحريم وقيل انه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بأن النهى إنما يدل على مرجوحة المنهى عنه وهو لا يقتضى التحريم - وأجيب بمنع ذلك بل السابق الى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يثبت أحدهما إلا بدليل وإلا كان جملته لأحدهما ترجيحاً من غير مرجح وقالت الخفية إنه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعياً ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظاهرياً وبأن النزاع إنما هو في طلب الترك وهذا طلب قد يستفاد بقطعي فيكون قطعياً وقد يستفاد بظني فيكون ظاهرياً .

البحث الثالث : في اقتضاء النهى لفساد فذهب الجمهور إلى أنه اذا تعلق النهى بالفعل بأن طلب الكف عنه فإن كان ليعنه أى فئات الفعل ألجزئه وذلك بأن يكون منشأ النهى قبعا ذاتيا كان النهى مقتضيا لفساد المرادف للبطان سواء كان ذلك الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر أو شرعيا كالصلاة والصوم والمراد عندهم أنه يقتضيه شرعا لا لغة وقيل إنه يقتضى الفساد لغة كما يقتضيه شرعا وقيل ان النهى لا يقتضى الفساد إلا في العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصري والقرائى والرازى وابن الملاحي والراسخ - استدلل الجمهور على اقتضائه لفساد شرعا بأن العلماء في جميع الأعصار لم يزاولوا يستدلون به على الفساد في أبواب الربويات والأنسكة والبيع وغيرها وأيضاً لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن المحكمين ان كانوا مقسومين قمارضتنا وتساقتنا فكان فعله كلاً فعل وامتنع النهى عنه لحاؤه من الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى لموات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وأن كانت راجعة امتنع الصحة لحاؤه عن المصلحة أيضاً بل لغوات قدر الرجوعان من مصلحة النهى - واستدلوا على عدم اقتضائه لفساد لغة بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعاً - واستدل القائلون بأنه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا بأن العلماء لم يزاولوا يستدلون به على الفساد - وأجيب بأنهم إنما استدلوا به على الفساد لدلالة الشرع عليه لا لدلالة اللغة - واستدلوا ثانية بأن الأمر يقتضى الصحة لما تقدم والنهى يقتضيه والنقيضان لا يجتمعان فيكون النهى مقتضيا للفساد - وأجيب بأن الأمر يقتضى الصحة شرعا لا لغة فاقضاء الأمر للصحة لغة ممنوع كما أن اقتضاء النهى للفساد لغة ممنوع - واستدل القائلون بأنه لا يقتضى الفساد إلا في العبادات دون المعاملات بأن العبادات المنهى عنها

(يصح) الاستثناء (بشرط أن يبقى) بعد الاستثناء (من المستثنى منه شيء) وان قل (نحوه) على عشرة إلا تسعة) فيلزمه (فلا) لم يبق منه شيء كالو (قال) قائل له على عشرة (لا عشرة) لم يصح (الاستثناء) فلزمه العشرة نعم ان أتبعه باستثناء آخر صح كقوله (على عشرة إلا عشرة إلا تسعة) صح فلزمه خمسة وكأنه قاله على عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة وهو بمعنى إلا خمسة واستثنى بعضهم الوصية فيصح فيها الاستثناء المستغرق ويكون رجوعاً نحو أوصيت له بمائة الإمامة وفيه بحث في الأصول (ومن شرطه) أى من شرط صحة الاستثناء (أن يكون) أى الاستثناء بمعنى الصيغة وهي الإمع أطلقها ففيه استخدام (متصلاً) عرفاً لاحاسا فلا يضر انضمامه بنحو مكتة من أوصى وأطول كلام (بالكلام) المستثنى منه (فلا) اصل عنه عرفاً كقوله جاء القوم ثم قال بعد يوم لا زيدا لم يصح الاستثناء وترك بقية الشروط المبنية في المبسوطات اختصاراً وظاهر أن المراد الاتصال بحسب الوجود فلا يضر معه الانفصال بحسب الاعلام (ويجوز تقديم) لفظ (المستثنى) مع أداة

(١) بياض بالأصل ولعل المتروك ، قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بد قول ابن المهمل وتوقف الامام لا يتبعه إلا بالعلمين في نقله ونقل الخلاف مانعه وظاهر كلام الامام أنه لم يقله إلا تخميناً فلا قدح .

لشئ (من الجنس) له  
 أي مما هو بضمه (كا)  
 أي كالأستثناء الذي (تقدم)  
 في الأمثلة (ومن غيره  
 نحو) الاستثناء الذي في  
 (جاء القوم إلا الحبر)  
 ونحوه على ألف درهم  
 إلا أبو فيلزمه ألف ناقص  
 قيمة ثوب يرجع في بيان  
 قيمته إليه (والشرط  
 المنصص) وهو الصيغة  
 (يجوز أن يقدم على  
 المشروط) به (نحو إن  
 جاءك بنوهم فأكرمهم)  
 ولما تشابه المطلق والتقييد  
 مع العلم والحال كما هو  
 ظاهر جمعها معهما في  
 صيغتهما حيث قال هـ  
 (والتقييد) أي وانفصا  
 التقييد (بالهـ) لأن  
 التقييد والاطلاق من  
 عوارض الألفاظ باعتبار  
 معانيها اصطلاحاً كما  
 قاله الأصفهاني قال وإن  
 أطلق على الثاني فلامشاحة  
 في الاصطلاح اهـ وحيث  
 فاللاتي كما هو ظاهر أن  
 يراد بالصفة اللفظ أيضاً  
 ويفني أن يراد بها الاسم  
 من التمت النحوي  
 فيدخل المضاف كسائجة  
 النعم والمضاف إليه كغنم  
 السائجة (يحمل عليه  
 المطلق) عن ذلك التقييد  
 بأن يحكم بأنه أراده منه  
 ذلك التقييد دون غيره إن

لوصحت لكانت مأموراً بها ندبا لمعوم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع التقييدان لأن الأمر لطلب  
 الفصل والنهي لطلب الترك وهو محال وأما عدم اقتضائه لفساد في غير العبادات فلا لأنه لو اقتضاه  
 في غيرها لكان غسل النجاسة بماء مضروب والذبح بكيين منصوبة وطلاق البدعة والبيع في وقت  
 البناء والوطء في زمن الحيض غير مستبقة لأنارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق  
 وللك وأحكام الوطء واللازم باطل فاللزوم مثله . وأجيب بمنع كون النهي في الأمور للذكرة  
 لثبات الشيء أو لجزئه بل لأمر خارج ولو سلم لكان عدم اقتضائه لفساد دليل خارجي فلا يرد  
 النقض بها . وذهب جماعة من الناصية والخفية والمعتزلة إلى أنه لا يقتضي الفساد لثلاثة ولا شرعا  
 لائق العبادات ولا في العلامات قالوا لأنه لو دل على الفساد لثمة أو شرعا لثمة لنافى التصريح بالصحة  
 لثمة أو شرعا واللازم باطل أمال للزلة فظاهره ، وأما بطلان اللازم فلا لأن الشارع لو قال نهيتك  
 عن الربا نهى تحريم ووضعت لكان البيع للهوى عنه موجبا لذلك لصح من غير تناقض  
 لثمة ولا شرعا . وأجيب بمنع اللازمة لأن التصريح بخلاف النهي قرينة صارفة له عن الظاهر  
 ولم يندح إلا أن ظاهره الفساد فقط . وذهب الخفية إلى ما لا يتوقف أن معرفته على الشرع كالزنا  
 وشرب الخمر يكون النهي عنه لثمة ولا يقتضي الفساد إلا أن يقوم البليل على أنه منهي عنه لوصفه  
 أو المجاورة فيكون الهوى حيث أنه لثمة فلا يقتضي الفساد كالتبني عن قرآن الحائض وأما  
 الفصل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فالتبني عنه لثمة فلا يقتضي الفساد ولم يستدلوا  
 على ذلك بدليل مقبول . والحق أن كل نهى من غير فرق بين العبادات والعلامات يقتضي  
 تحريم النهي عنه وفساده للرادف لبطلان اقتضاء شرعا ولا يخرج من ذلك إلا ما قام الدليل على  
 عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي . ومما  
 يستدل به على هذا ماورد في الحديث للنفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل أمر  
 ليس عليه أمرنا فهو رذ » والنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو رذ وما كان رداً أي مردوداً كان باطلاً  
 وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعضائهم على الاستدلال بالنواهي على أن النهي عنه ليس من  
 الشرع وأنه باطل لا يصح وهذا هو المراد بكون النهي مقتضيا لفساد وصح عنه صلى الله عليه  
 وآله وسلم أنه قال إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه فأفاد  
 وجوب اجتناب للنهي عنه وذلك هو المطلوب ودع عنك ما روهوا به من الرأي هذا إذا كان النهي  
 عن الشيء لقائه أو لجزئه أما لو كان الهوى عنه لوصفه وذلك نحو النهي عن عقد الربا لاستثناءه  
 على الزيادة فذهب الجمهور إلى أنه لا يدل على فساد النهي عنه بل على فساد نفس الوصف واحتجوا  
 لذلك بأن النهي عن الشيء لوصفه لودل على فساد الأصل لتناقض التصريح بالصحة كالمز وأيضاً  
 كان يلزم أن لا يمتد إطلاق الحائض ولا ذبح ملك التبني لحرمة إجماعاً وذهب جماعة إلى أنه يقتضي  
 فساد الأصل محتجين بأن النهي ظاهر في الفساد من غير فرق بين كونه لثمة أو لوصفه وما قيل  
 من جواز التصريح بالصحة للزمن إن وقع ويكون دليلاً على خلاف ما يقتضيه الظاهر ، وقد  
 استدلل أهل العلم على فساد صوم يوم العيد بالهوى الوارد عن صومه وليس ذلك لقائه ولا لجزئه  
 لأنه صوم وهو مشروع بل لكونه صوماً في يوم العيد وهو وصف لثمة الصوم . قال بعض المحققين  
 من أهل الأصول إن النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقبداً بصفة نحو لاقبل  
 كذا ولا تبس كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لثمة لا يكون الوصف على النهي . وأما النهي عن  
 الشيء لثمة نحو النهي عن الصلاة في الصلاة المنسوبة فبطل لا يقتضي الفساد لعدم مضادته لوجوب

هنا بما بسط رده في الأصل لكن محل الحل إذا اختلف بينهما وأحد حكمهما أو أحد سببهما واختلف حكمهما فالأول كالرقبة أى كلف ربة قاتها قيدت بالإيمان حيث وصفت بما يقتضيه (في بعض المواضع كما) أى كالتيقيد الذى (في) آية (كفارة القتل) في قوله تعالى فيها - فتحرر رقبة مؤمنة - أى عليه (وأطلقت) عن التيقيد (في بعض المواضع كما) أى كالإطلاق الذى (في) آية (كفارة الظهار) في قوله تعالى فيها - فتحرر رقبة - والسبب في الموضعين مختلف إذ هو في الأول اقتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير أى الاتفاق والجامع حرمه سببهما أى في ذاته فلا يتأى أن آية القتل واردة في الخطأ ولا حرمه فيه على الخطأ كما أن الظهار قد لا يحرم لنحو جهل يصدر به والثاني كلف الأيدي فانها أطلقت في بعض المواضع كما في قوله تعالى في آية التيمم فاستمعوا له وأطيعوا وأيديكم - وقيدت في بعض المواضع بالرافق كما في قوله تعالى في آية الوضوء - فاضلوا وجوهكم وأيديكم إلى

## الباب الثالث

### في الصوم وفي ثلاثون مسألة

المسألة الأولى : في جده وهو في اللغة شمول أمر لتعدد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره وبمنه قولهم عنهم أخبر إذا علمهم وأحل بهم وأما هذه الاصطلاح ، فقال في المصطلح هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجل فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه التكررات كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا الثانية ولا الجمع لأن لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يبعد أن الاستغرق ولا ألفاظ العدد كقولنا خمسة لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه . وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ للشمول والذى حقيقة ومجاز فإن عمومها لا يقتضى أن يتناول مفهومه مما انتهى . وقد سبقه إلى بعض ما ذكره في هذا الحد أبو الحسين البصرى ، فقال العام هو اللفظ للشمول لما يصلح له ورد عليه للشمول إذا استغرق جميع افراد معنى واحد واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوها لأنه يستغرق ما يصلح له من التعدد الذى يفيد وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ما ذكره في المصطلح ، وقال أبو علي الطبري هو مساواة بعض ما تناوله بعض واعترض عليه بلفظ التثنية فإن أحدهما مساو للآخر وليس بعام ، وقال الفقيه الثاني أقل العموم شيئاً كما أن الخصوص واحد وكأنه نظر إلى لفظ القوى وهو الشمول والشمول حاصل في التثنية والألفاظ المصطلح أن التثنية لا تسمى عمومًا لاسيما إذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فإذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلم العموم منها أولى وقال المازرى العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين ضلعاً والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذى لا يتصور في الواحد ولا يثنى ما رده عليه . وقال الفقيه الواحد النال من جهة واحدة على شيئين ضاعداً واعتراض عليه أنه ليس بجمع ولا مانع أما ككونه ليس بجمع فلخروج لفظ المصطلح والشمول فإنه عام ومطلوبه ليس بشئ . وأيضاً الرسائل مع صلاتها من جهة العام وليست بلفظ واحد وأما أنه ليس بمانع فلأن كل معنى يدخل في الحد مع أنه ليس بعام وكذلك كل جمع لعمود وليس بعام . وقد أجيب عن الأول بأن المصطلح والشمول شيء لنة وإن لم يكن شيئاً في الاصطلاح وعن الثاني بأن المصطلح هو الذى ثبت لها العموم والصلوات مبيات

الثاني وجوب الغسل  
والجامع بينهما اشتراكهما  
في سبب حكمهما (فيحمل)  
في القسمين (الطلق)  
وهو لفظ رقية في الوضع  
الثاني من مثال القسم  
الأول ولفظ أبدى في  
الموضع الأول من مثال  
الثاني (على المقيد) وهو  
رقية مؤنثة في الأول  
وأبدىكم في الرافق في  
الثاني بأن يحكم بأن المراد  
من الرقية المطلقة الرقية  
المؤنثة ومن الأبدى  
المطلقة الأبدى إلى الرافق  
حتى يشترط إيمان الرقية  
في أجزاء كفارة الظهار  
وسمح الأبدى بالقراب  
إلى الرافق أى معها في  
أجزاء النجم والقياس في  
الأول على كفارة القتل  
وفي الثاني على الوضوء  
ولما حيل المطلق على  
المقيد بالقياس كما قرر  
(احتياطاً) أى لأجل  
احتياطنا في الخروج  
عن العادة لتبين الخروج  
عنها بالمثل بالقياس سواء  
كان التكليف في الواقع  
بالمقيد أو بالمطلق بخلاف  
العمل غير المقيد إذ قد  
يكون التكليف في  
الواقع بالمقيد فلا يحصل  
الخروج عن العادة  
للاخلال بالقياس فظهر  
أنه لا منافاة بين تمثيل

لها وقال ابن فورك اشتهر من كلام الفقهاء أن العموم هو اللفظ المسترق وليس كذلك لأن الاسترقاق  
عموم وما دونه عموم وأقل العموم اثنان ، وقال ابن الحاجب إن العام هو ما دل على سميات  
باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً فبقوله ما دل جنس وقوله على سميات يخرج نحو زيد وقوله  
باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فإن العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن  
آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقاً ليخرج  
المعهود فاته بدل على سميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه بالمعهودين وقوله ضربة أى  
دفعاً واحدة ليخرج نحو رجل ما يدل على مفرداته بدلاً لا شمولاً . ويرد عليه خروج نحو علماء  
البلد عما يضاف من العمومات إلى ما يخصه مع أنه عام قصد به الاسترقاق ووجه ورود ذلك عليه  
من حيث اعتباره في التعريف بقيد الإطلاق مع أن العام المضاف قد قيد بما أضيف هو إليه .  
وأجيب بأن الشيء اشتركت السميات فيه هو علماء البلد مطلقاً لا العالم وعالم البلد لم ينقيد بقيد وإنما  
قيد العلماء ، وورد عليه أيضاً أنه قد اعتبر الأفراد في العام وعلماء البلد مركب . وأجيب بأن العام إنما  
هو المضاف من حيث أنه مضاف والمضاف إليه خارج . وأورد عليه الجعل للسكر كرجال فاته بدل  
على سميات وهي آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقاً لعدم العهد وليس بعام  
عند من يشترط الاسترقاق . وقد أورد على التعيين الاسترقاق في حد العام مطلقاً مفرداً كان  
أو جماً أن دلالاته على الفرد قضائية إذ ليس الفرد مدلولاً مطابقياً ، لأن المدلول المطابق هو مجموع  
الأفراد المشتركة في المفهوم المتعبر فيه على ما صرحوا به ولا خارجاً ولا لازماً ولا يمكن جعله  
أى الفرد عما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء ، وليس مما يصدق  
على أفرادها بدلاً ، بل شمولاً ولا يلزم من تطبيقه بالكل تطبيقه بكل جزئى . وأجيب بأنه يلزم من  
تطبيقه بالكل تطبيقه بالجزء لزوماً فنوياً وأن ذلك مما يكفي في الرسوم وفيه نظر . وإذا عرفت ما قبل  
في حد العام علمت أن أحسن الحدود للذكر كورده هو ما قدنا من صاحب المصنوع لكن مع زيادة  
قيد دفعه فالعام هو اللفظ المسترق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعه .

للسئلة الثانية : ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض الألفاظ فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على  
سبيل الحقيقة ، وقال القاضي أبو بكر إن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام ثم الكلام الحقيقي  
هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى . واختلف الأولون في تصانيف المعاني بالعموم بعد اتفانهم على  
أنه حقيقة في الألفاظ ، فقال بعضهم إنها تصنف بحقيقة كانتصنف به الألفاظ ، وقال بعضهم إنها تصنف  
به مجازاً ، وقال بعضهم إنها لا تصنف به لأحقيقة ولا مجازاً . احتج القائلون بأنه حقيقة قهوماً بأن العموم  
حقيقة في شمول أمر لتعدد فكما صح في الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمان متعددة بحسب الوضع صح  
في المعاني باعتبار شمول لفظ لمان متعددة بحسب التصور (١) شمول أمر معنوي لأمر متعددة كعموم  
المطر والحسب ونحوهما ، وكذلك ما صورته الإنسان من المعاني الكلية فإنها شاملة لجزئياتها  
للتعددية الناحية تحتها ، ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه  
والخاص بخلافه . وأجيب بأن العام شمول أمر لتعدد وشمول المطر والحسب ونحوهما ليس كذلك  
إنما الموجود في مكان غير الموجود في المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والحسب وأيضاً ما ذكره

(١) قوله باعتبار شمول لفظ لمان متعددة بحسب لا يتصور الخ ، كذا بالأصل وفي البارقة سقط وعريف  
والسواب باعتبار شمول معنى لمان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور الخ كما هي عبارة المضد .

قائه يجب عند توفر شروطه ويحتمل أن تحليل الشارح بالإحاطة مبنى على القول الآخران المثلثان لا بطريق القياس كما هو المتبادر منه وإن خالف ما تقرر عن الشافعي رضي الله عنه أما إذا اتحد سبهما وحكمهما فيه تفصيل بينته مع شروط الحل فما إذا اختلف السبب واتحد الحكم وفوائده أخر في الأصل . ولما فرغ من النقص المتصل وحل المطلق على القيد شرع في النقص المنفصل وكأنه لم ينبه هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال (ويجوز تخصيص) بعض (الكتاب) أي القرآن الكريم فلب عليه اسم الكتاب في عرف الشارع (بالكتاب) أي ببعض آخرته وإن تأخر ورود العلم أو جهل التاريخ خلافا لجمع منهم المصنف (بحقه قوله تعالى ولا تنسكوا للشركاء) التامس للمصنات الكتابيات وقضية امتناع نكاحهن فإنه (خص) أي قصر على غير المصنات الكتابيات حتى يجوز نكاحهن (بقوله تعالى والمصنات من الذين

أوتوا الكتاب من قبلكم أي حل لكم) خلف الخبر لدلالة ما قبله عليه

عن التطبيقين غير صحيح فافهم بطلون ذلك على السكلي لا على العام : ورد يجمع كونه يعتبر في معنى العموم لفظة هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمواحد أو لم يكن . ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف في معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر لا يتعدد الوجود الفعلي شخصيته منع من إطلاق حقيقة على للماني فلا يقال هذا الذي علم لأن الواحد بالشخص لا شموله ولا يصف بالشمول لمتعدد الوجود الفعلي ووجدته ليست بشخصية فيكون عنده إطلاق العموم على للماني مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازي . ومن فهم من لفظة أن الأمر الواحد الفعلي أضيف إليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصى ومن الدوعي أجاز إطلاق العام على للماني حقيقة . وقيل إن محل النزاع إنما هو في صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص اللفظ العام لا في إصاف للماني بالعموم ، وفيه بعد فإن نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في إصاف للماني بالعموم .

المسئلة الثالثة : هل يتصور العموم في الأحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام أنكروه القاضي وأبنته الجويني وابن القشيري وقال المازري الخي بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الفات كان قلنا بالتأني لم يتصور العموم لما تقدم في الأفعال وإن قلنا يرجع إلى قول فقله سبحانه السارق يشمل كل سارق فنفس القطع فعل والأفعال لا عموم لها . قال القاضي أبو عبد الله الصيمري الخي في كتابه مسائل الخلاف في أصول الفقه دعوى العموم في الأفعال لاصح عند أصحابنا ودلينا أن العموم ما اشتمل على أشياء متفارة والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة ، وقال الشيخ أبو اسحق لا يصح العموم إلا في الألفاظ ، وأما في الأفعال فلا يصح لأنها تقع على صفة واحدة ، فإن عرفت اختصاص الحكم بها والأصارجلا لماعرفت صفته مثل قول الرازي جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثاني قوله في السفر فلا يدري أنه كان ملويا أو أصغرما فيجب التوقف فيه ولا بدعي فيه العموم ، وقال ابن القشيري أطلق الأصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور إلا في الأقوال ولا يدخل في الأفعال أعني في ذواتها فأما في أمثالها فقد يتحقق ولهذا لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قال شمس الأئمة السرخسي ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في للماني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ وهو غلط فإن المذهب عندنا أنه لا يدخل للماني حقيقة وإن كان يوصف به مجازا . قال القاضي عبد الوهاب في الإفادة الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط وذهب قوم من أهل العراق إلى أنه يصح ادعاؤه في للماني والأحكام ومرادهم بذلك حل الكلام على عموم الخطاب وإن لم يكن هناك صيغة كقوله - حوت عليكم الميتة - فإنه لما لم يصح تناول التحريم لها عمما بتحريم جميع التصرفات من الأكل والبيع والمسا وسائر أنواع الاتفاقات وإن لم يكن للأحكام ذكر في التحريم بعموم ولا خصوص وكذلك قوله - إنما الأعمال بالنيات - عام في الأجزاء والكمال والذي يقوله أكثر الأصوليين والفقهاء اختصاصه بالقول وإن وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في إصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف في إصاف للماني به .

المسئلة الرابعة : اعلم أن العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصح الفرق بينهما فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصح إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحظية . والفرق بين عموم الشمول وعموم البديل أن عموم الشمول كل يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البديل كل من حيث أنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفرادها يتناولها على سبيل البديل ولا يتناول أكثر من واحد





كتم مرضى) وانه  
(إلى قوله فلم يجحدوا  
ماء فتييموا) فانه يفيد  
قبول الصلاة أى  
محتها مع الحدث حالة  
المنز بأن يتيمم وهذا  
التخصيص صحيح (وان  
وردت السنة بالتيمم) أى  
بجواز حالة المنز (أىضا)  
كما وردت بهذه الآية لأن  
ورود السنة بذلك كان  
(بعد نزول الآية) فلا يمنع  
التخصيص بالآية لتقديم  
زولها بل الوجه أن  
لا يتوقف التخصيص بالآية  
على تقديم زولها وان  
التحديد بالعدية لبيان  
الواقع أو كدبة صحة  
التخصيص بها (و) يجوز  
(تخصيص السنة بالسنة  
كتخصيص) ما سقت  
السواء الشامل لما دون  
خسة أو سقى في (حديث  
الصحيحين) أى (فما  
سقت) أى سقته (السواء)  
أى السحاب أو المروقة  
من ثمر أو زرع (العشر)  
أى قصره على ما يبلغ  
خسة أو سقى (بحديثهما)  
أى (ليس فبا دون خسة  
أو سقى مدقة و) يجوز  
(تخصيص السطى  
بالبياض) قال في شرح  
جمع الجوامع المستند إلى  
نص خاص اه وكأن

هذا إلى أى الحسن الأشرى . قال في البرهان نقل مسنوف القامات من أى الحسن الأشرى  
والواقفة أهم لا يثبتون لمضى العموم صفة لفظية وهذا النقل على الإطلاق زائل فإن أحدا لا ينكر  
امكان التيمم من معنى الجمع بتريده ألقاظ تشعر به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يقن  
منهم أحد وإنما كرر هذه الألفاظ لقطع توهم من يحسبه خصوصا إلى غير ذلك وإنما أنكر الواقفة  
لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى . ولا يخفى أن هذا المذهب مدفوع بمثل ما دفع به الحق قبله  
وزيادة على ذلك وهو أن احتمال القرائن للفتنة لكونه عاما شاملا عند ومكابر ، وقال قوم  
بالوقف وقته القاضى في التقريب عن أى الحسن الأشرى ومعلم المحققين ، وذهب إليه واحتجوا  
بأنهم سبوا الفتنة ووضعها فلم يجحدوا في وضع الفتنة صفة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو  
مقيدة بضرب من التأكد . قال في البرهان وعمل في التناقض عن أى الحسن ومتبعيه أن  
الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فأما لا تشرع بالجمع بل تبقى على التردد هذا وإن صح النقل فيه فهو  
مخصوص عندى بالتوابع المؤكدة لمضى الجمع كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتسب أجمعين  
فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها انتهى . وقد اختلف الواقفة في محل الوقف على تسعة أقوال .  
الأول وهو المشهور من مذهب أنهم القول به على الإطلاق من غير تفصيل . الثانى أن الوقف  
إنما هو في الوعد والوعيد دون الأمر والنهى حكاه أبو بكر الرازى عن الكرخي . قال ورجا أن  
ذلك مذهب أى حنيفة لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكباثر من المسلمين ويجوز أن يفتراته لهم  
في الآخرة . الثالث القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد والتوقف فيها عند ذلك وهو قول جمهور  
المرجئة . الرابع الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها الخامس الوقف في  
الوعيد دون الوعد قال القاضى وفرقوا بينهما بما يليق بالسطح والترحلت دون الحقائق . السادس  
الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيئا من أدلة السمع وكانت وعدا ووعيدا فعمل أن المراد  
بها للعموم وان كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انضمامها إلى العموم والتخصيص فلا  
يتم حينئذ العموم في الأخبار التي اتصلت به حكاه القاضى في مختصر التقريب . السابع الوقف  
في حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه على الله عليه وآله وسلم وأما من سمع منه وعرف نصراته  
فلا توقف فيه كذا حكاه للزرى . الثامن التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكد فيكون للعموم  
دون ما إذا لم يتقيد . التاسع أن لفظه للؤمن والكافرين وقت في الشرع أقامت العموم دون غيرها  
حكاه المازرى عن بعض المتأخرين ، وقد علمت انقطاع مذهب الوقف على الإطلاق بعدم توازن  
الدلة التي تمسك بها المتكلمون في العموم بل ليس بيد غير أهل المذهب الأول شيء مما يصح إطلاق اسم  
الدليل عليه فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له . والحاصل أن كون المذهب الأول هو الحق الحقى  
لاسترة به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهما صحبها وينقل الحجة ويعرف مقدارها في  
نفسها ومقدار ما يحتاجها .

المسئلة السادسة : في الاستدلال على أن كل صفة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع

الفرع الأول : في من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط أو  
لخصوص أولها على سبيل الاشتراك أو لألواحد منهما والكل باطل إلا الأول . أما أنه لا يجوز أن يقال  
إنها موضوعة للخصوص فقط فلا نه لو كان كذلك لما حسن من الجيب أن يجب بذ كر كل العقلاء لأن  
الجواب يجب أن يكون مطابقا لسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك وأما أنه لا يجوز أن يقال بالاشتراك فلا نه  
لو كان كذلك لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثلا إذا قال من عندك

مبين للعام الأول في بعض  
أفرواده فليأمل (ونض)  
معاشر الأصوليين هنا  
(بالنطق قول الله تعالى)  
لأعما يلقي بجماله (وقول  
الرسول) أي سيد الرسل  
(صلى الله عليه وسلم) أي  
مقولها (لأن القياس  
يستند إلى نص) باللفظ  
الشامل للظاهر (من  
كتاب أوسنة) فيكون  
التخصيص مستندا إليه  
بواسطة (فكأنه) أي  
ذلك النص هو (التخصيص)  
بلا واسطة لانتفاء الاستناد  
إليه (والجملد يافترق إلى  
البيان) من قول أوصل  
من جهة دلالاته بأن لم  
تضع لامن جهة المراد منه  
كأن يكون ظاهراً في غيره  
خرج المجلد إذ التبادر  
من المقتضى إلى البيان ماله  
مضى وما يكون ظاهراً في  
غير المراد كالمجاز بلا  
قرينة والمشارك المقرون  
بيانه كاصرح به الضد  
بخلاف غير المقتضى بالبيان  
(نحو) لفظ قروء من قوله  
(ثلاثة قروء) فإنه يحتمل  
الحض والأظهار لاشتراك  
القرء) الذي هو مفروء  
(بين الحض والطهر) ولا  
قرينة مقارنة على أحدهما  
وقد جعله الشافعي بمقام  
عنده على الأظهار  
واعتز عليه بما وضعت

فلا بد أن نقول سألني عن الرجال أول النساء فإذا قال عن الرجال فلا بد أن نقول سألني عن العرب  
أو العجم فإذا قال عن العرب فلا بد أن نقول من ربيعة أو مضر وهكذا إلى أن تأتي على جميع  
الأقسام الممكنة وذلك لأن اللفظ إما أن يقال أنه مشترك بين الاستفراق وبين مرتبة معينة في  
المحسوس أو بين الاستفراق وبين جميع الراتب الممكنة في المحسوس والأول باطل لأن أحدا لم  
يقبل به والثاني يقتضي أن لا يحسن من المذهب ذكر الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام  
لأن الجواب لا بد أن يكون مطابقاً للسؤال فإذا كان السؤال محتملاً لأمور كثيرة فلا جواب قبل أن  
يصر ما منه وقع السؤال لاحتمال أن لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال وذلك غير جائز فثبت أنه لو صح  
الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة أما أولاً فلا تلامع إلا لو تحتمل عام وأخيراً إذا كان  
كذلك كانت التفهيمات للمكة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التخصيص محال، وأما ثانياً فإنا نعلم  
بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستحبون مثل هذه الاستفهامات. وأما أنه لا يجوز أن تكون  
هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والمحسوس فننقذ عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق إلا القسم الأول.

الفرع الثاني: في صيغة ما ومن في المجازاة فاتهما للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل  
داري فأكرمه لو كان مشتركاً بين العموم والمحسوس لما حسن من الخطاب أن يجري على موجب  
الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم  
الاشتراك كما سبق في الفرع الذي قبل هذا وأيضاً لو قال من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء  
كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء  
يخرج من الكلام مالم لا لوجوب دخوله فيه وذلك أنه لا نزاع أن السمتي من الجنس يصح دخوله  
تحت السمتي منه فإما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر الأول باطل وإلا لم يبق فرق بين  
الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعروف كقولك  
جاءني الفقهاء إلا زيدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا أن الاستثناء من الجمع  
المعرف يقتضي إخراج مالم لا لوجوب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب.

الفرع الثالث: في أن صيغة كل وجميع يفيدان الاستفراق ويدل على ذلك أنك إذا قلت  
جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فإنه يناقضه قولك جاءني كل عالم في البلد وما جاءني  
جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر والتناقض  
لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستفراق لأن الثاني عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وأيضاً  
صيغة الكل والجانب مقابل لصيغة البعض ولولا أن صيتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة  
وأيضاً إذا قال القائل ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق إلى الفهم  
الاستفراق ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لأن  
اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المضمومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى  
أحدهما أقوى منها إلى الآخر وإذا قال السيد لبيد اضرب كل من دخل داري أو جميع من دخل  
داري فاضرب كل واحد من دخل لم يكن للسيد أن يعتز عليه بضرب جميعهم وله أن يعتز  
عليه إذا ترك البعض منهم ومثله لو قال رجل لرجل أعتق كل عبيدي أو جميع عبيدي ثم مات لم  
يحصل الاستئصال إلا بعتق كل عبده ولا يحصل امتناعه بعتق البعض وأيضاً لا يشك عارف بلغة العرب  
أن بين قول القائل جاءني رجال وجاءني كل الرجال وجميع الرجال فرقاً ظاهراً وهو دلالة الثاني على  
الاستفراق دون الأول وإلا لم يكن بينهما فرق ومعلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن

المجمل بخلاف المجاز كما تقدم (والبيان) له معان منها التبيين وهو بهذا المعنى (إخراج الشيء من) قول أو فعل (من حيز الاشتكال) أى من حال اشكاله وعدم فهم معناه وهو من إضافة الأعم إلى الأخص المشتملة على نوع من الاحمال والتفصيل للقاعدة ذلك المقررة فلا يقال لفظ الحيز مستدرك ولا يرد أنه مجاز لأنه يدخل الحدود عند توضيح المراد كما هنا اللهم إلا أن يمنع لياقة الاجمال والتفصيل بالحدود (الى حيز التجلي أى الاتضاح) أى الى حال اتضاح معناه وفهمه بنص يدل عليه من حال أو قال قائلان ابتداء من غير سبق اشكال لا يسمى بياناً فى الاصطلاح وإن مى بياناً لئنه به يندفع قول القاضى انه بيان ولا يشمله الحد فهو غير جامع (والنص) له معان منها (ما) أى لفظ (لا يحتمل الاسنى واحدا كزيدا فى رأيت زيدا) وقد ينظر فى هذا المثال بأنه إن أر يد أنه لا يحتمل غير الذات المشخصة حقيقة فالظاهر المقابل فنص بهذا المعنى لا يحتمل غير «هنا» حقيقة أو لا مجازاً فهو مجموع بناء على دخول

الا- فراق جاءوا بلفظ كل وجميع وما يفيد مقادها ولو لم يكونا للاستفراق لكان استعمالهما عند إرادتهما للاستفراق عبثاً . قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعد كل فى كلام العرب كلمة أعم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تامة تقول كل امرأة أتزوجها فهى طالق وجاءت القوم كلهم فيفيد أن المؤكدة به عام وهى تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والفرد والثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون فى الجبع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة . قال سيبويه معنى قولهم كل رجل كل رجل فأقاموا رجلاً مقام رجل لأن رجلاً شائع فى الجنس والرجال للجنس ولا يؤكدها الشئ استثناء عنه بكل ولا يؤكدها بها إلا ذو أجزاء ولا يقال جاء زيد كله انتهى . وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفى على كل وبين أن يتقدم هى عليه فإذا تقدمت على حرف النفى نحو كل القوم لم يتم أفادت التخصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وإن تقدم النفى عليها مثل لم يتم كل القوم لم تعد إلا على نفي المجموع وذلك بصدق باتقاء القيام عن بعضهم ويسمى الأول عموم السلب والثانى سلب العموم من جهة أن الأول يتحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثانى لم يحد العموم فى حق كل أحد إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم . قال الفراء وهذا شئ اختص به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قاله ذو البدين أقصرت الصلاة أم نسيته انتهى وإذا عرفت هذا فى معنى كل فندقرر أن لفظ جميع هو معنى كل الافرادى وهو معنى قولهم اتها للعموم الاحاطى لا وقيل يفرقان من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق الصورية بخلاف جميع وفرقت الحنفية بينهما بأن كل تم الأشياء على سبيل الانفراد وجميع تعهما على سبيل الاجتماع ، وقد روى أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد . الفرع الرابع : لفظ أى فاتها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية أو استهامية كقوله تعالى - أياكم تدعوا فله الاسماء الحسنى - وقوله - أياكم يأبئنى برعشها - وقد ذكرها فى صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وإمام الحرمين الجوينى وابن الصبان وسليم الرازى والقاضيان أبو بكر وعبد الوهاب والرازى والأمدى والسقى الهندى وغيرهم قالوا تصلح للمائل وغيره . قال القاضي عبد الوهاب فى التلخيص الا أنها تتناول على جهة الانفراد دون الاستفراق ولهذا اذا قلت أى الرجلين عندك لم يجب الايدى كرواحد قال ابن السمعاني فى القواطع وأما كلمة أى فقيل كالشكرة لأنها تصحبها لفظاً ومعنى تقول أى رجل فعل هذا وأى دار دخل قال الله تعالى - أياكم يأبئنى برعشها - وهى فى المعنى شكرة لأن المراد بها واحد منهم انتهى قال الزركشى فى البحر . وناصل كلامهم أنها للاستفراق البدلى والشمولى لكن ظاهر كلام الشيخ فى اسحق أنها للعموم الشمولى وتوسع القرافى ضدى عمومها الى الوصله وللوصوفه فى الداء ومنهم من لم يحد كالترائى وابن القشبرى لأجل قول النحاة إنها بمعنى بعض اذا أضيفت الى معرفة وقول الفقهاء أى وقت دخلت النار فانت طائى لا يستكرر الإطلاق بتكرار الدخول كقضى كذا . ولحق أن عدم التكرار لا ينافى للعموم وكون مدلولها أحد الشئيين قدر مشترك بينها وبين بقية الصيغ فى الاستفهام . وقال صاحب اللباب من الحنفية وأبو زيد فى التوقيف كلمة أى نكرة لا تقتضى العموم بنفسها إلا بقرينة لا ترى الى قوله - أياكم يأبئنى برعشها - ولم يقل يأتونى ولوقال لغيره أى عبيدى ضربته فهو حر فصر بهم لم يقتضى إلا واحداً قال وصفها بصفة عامة كانت للعموم بقوله أى عبيدى ضرب بك فهو حر فصر بهم جميعاً عتقوا للعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبرى بأنها ليست من صيغ العموم فقال وأما أى فهى اسم مفرد يتناول جزءاً من الجمله الصائفة

معناه وفهمه منه (تزيده) أي يحصل بمجرد تزوجه وسباعه فهو لكونه مع (١١٩) التزويل كانه هو (هو فضيل ثلاثة

قال الله سبحانه وتعالى - أياكم - أيي برشها - فجاء به واحد - وقال - أياكم أحسن عملا - وصرح القاضي حسين والشاشي أنه لا فرق بين الصورتين المذكورتين وأن العبيد يتقنون جبا فيهما وجزم ابن الحمام في التفسير بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة فيها فإن اختلف بين قول القائل أي رجل تضرب أضرب وبين أي الرجل تضرب أضرب ظاهر لا يخفى .

الفرع الخامس : النكرة في النفي قائما تمام وذلك لوجهين الأول : أن الانسان اذا قال أكلت اليوم شيئا فمن أراد تكذيبه قال ما أكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه متافضا له فلا كان قوله ما أكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما تناقضا لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي .

الوجه الثاني : أنها لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نكبا لجميع الآلة سوى الله سبحانه وتعالى فقرر بهذا أن النكرة للنفي بما أولن أولم أوليس أولا مفسدة للعموم وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو مارأت رجلا أو على الاسم نحو لا رجلا في الدار ونحو ما أحذقنا وما قام أحد ، وقال القاضي عبد الوهاب في الأداة قد فرق أهل اللغة بين النفي في قوله - ما جاني أحد وما جاني من أحد - وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس فيما جاني رجل وما جاني من رجل فأروا ناسواي المنطين في الأول وان من زائدة فيه واقتراق للنفي في الثاني لأن قوله ما جاني رجل يصلح أن يراد به الكل وأن يراد به واحد فإذا دخلت من أخلصت النفي للاستتراق ، وقال امام الحرمين الجويني في العموم ظاهرا عند تقدير من فإن دخلت من كانت نكبا وللشهور في علم النحو الخلاف بين سيبويه والبريد فيسبويه قال إن العموم مستند من النفي قبل دخول من والبريد قال انه مستند من لفظ من والحق ما قاله سيبويه وكون من تفيد الخصوصية بدخولها لانافي الظهور الكائن قبل دخولها . قال أبو حيان مذهب سيبويه ان ما جاني من أحد وما جاني من رجل من في الموضعين لتأكيد استتراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى ولو لم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى - لا يزوج عنه - مثقال ذرة - ولا تجزى نفس عن نفس شيئا - مقتضيا للعموم ، وقد فرق بعضهم بين حرف النفي الماخلة على النكرة بفرق لا طائل تحته فلا نطول بذكره . واعلم أن حكم النكرة الواقعة في سياق النفي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وما خرج من ذلك من الصور فهو لفظ العرف لمن الوضع النفي .

الفرع السادس : لفظ مشعر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم في مثل قوله - يا معاشر الجن والانس - ونحن معاشر الأنبياء لأنورث وجاهدي القوم عامة - وقاتلوا المشركين كافة - وارتدت العرب قاطبة وجاهدي سائر الناس ان كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها كقوله الجوهري وان كانت من أسار : يعني أي فلا تمام ، وقد حكى الأزهري الاتفاق على أنها مأخوذة من النفي الثاني وغلطوا الجوهري . وأجيب عن الأزهري بأنه قد وافق الجوهري على ذلك السبقي في شرح كتاب سيبويه وأبو منصور الجواليقي في شرح أدب الكاتب وابن بري وغيرهم والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي لأن الراد بها شمول ما دخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول اللهم اغفر لي وسائر المسلمين وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبد الوهاب .

الفرع السابع : ألأف والألف الحرفية لا اللاحقة تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان

ألم قائمه بمجرد ما يتزول يفهم معناه بلا توقف على شيء آخر وهذا التعريف يقتضي أن يتناول الظاهر إذ بمجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج لشيء آخر وان احتمل غيره مرجوحا كاحتمال العموم في المثال معناه المجازي وهو الاساك فيكون هذا القول أعم من الأول ويحتمل عدم تناوله فيكون للقعود قتل عبارة أخرى لا تقول مقابل الأول وقد يتناول المجاز للشهور للهجور الحقيقة وفي كونه نائفا لا يخفى (وهو) أي النقص (مشتق) أي مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى أنه روعي في جعله اسما له تلك المناسبة (من) نوع معنى (منصة العروس وهو) أي منصة العروس وانما ذكره نظرا لخبيره وهو قوله (الكبرى) التي تنص عليه العروس أي ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع (لارتفاعه على غيره) من الألفاظ (في) أي بسبب (فهم معناه) منه (من غير توقف) معتبر (والظاهر ما) أي لفظ (احتمل أمرين) أي كلا من معنيين مثله

خلا من الآخر (أحدهما) لرادته (أظهر) عند العقل (من الآخر) لكونه للوضع أو لقلبة العرف بالاستعمال فيه فخرج

والرجل الشجاع (ظاهر)  
فى أحدهما أى (فى الحيوان)  
المفترس لأنه المعنى الحقيقي  
فهو لا صارف عنه (محمّل)  
احتيالا (مرجوحا) للمعنى  
الآخر أى (الرجل)  
الشجاع) لا مذهب (بدله)  
لأنه معنى مجازى له ولا  
صارف إليه وكان التقيد  
فى المثال باليوم يقرب  
احتيالا إرادة الرجل الشجاع  
مرجوحا بخلاف الرؤية  
المطلقة لا يستبعد معها  
مطلقا إرادة الحيوان  
المفترس فيضعف احتمال  
إرادة الرجل الشجاع (فان  
حمل اللفظ على المعنى  
الأظهر سعى ظاهرا أو على  
المعنى (الآخر) أى المرجوح  
(سعى مؤؤلا) فالظاهر  
هو المستعمل فى أظهر  
معنييه والمؤؤل هو  
المستعمل فى مرجوحهما  
كاجدل عليه قول المصنف  
الآقى ويؤؤل الظاهر  
بالدليل فلا التفت لما قد  
يتوهم من التعريف من  
أن الظاهر ما احتمل  
اللامرئين وان استعمل  
فى مرجوحهما لا اندفاع  
ذلك بأخر الكلام (و)  
لكن (انما يؤؤل) اللفظ  
بأن يحمل على معناه  
المرجوح تأو بلا محيها  
(بالميل كما قال) المصنف  
(ويؤؤل الظاهر بالميل)

سالم أو مكسرا وسواء كان من جوع القلة أو الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب  
وحب وقوم ورهط وكذا اذا دخلت على اسم الجنس . وقد اختلف فى اقتضاها للعموم اذا دخلت  
على هذه للذكور على مذاهب ثلاثة . الأول أنه اذا كان هناك معهود حلت على العهد فان  
لم يكن حلت على الاستفراق وإليه ذهب جمهور أهل العلم . الثانى انها تحمل على الاستفراق إلا ان  
يقوم دليل على العهد . الثالث أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق وحكا  
صاحب اللزاز من أى على الفارسى وأى هائم والراجع للنصب الأول ، وقال ابن الصباغ هو  
اجماع الصحابة . قال فى المصنوع مستدلا على هذا للذهب لنا وجوه . الأول أن الأنصار لما طلبوا  
الامامة احتج عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قرىقى والأنصار سلموا تلك  
الحجة ولولم يدل الجمع للعرف بلام الجنس على الاستفراق لما بحث تلك الدلالة لأن قوله صلى الله  
عليه وآله وسلم الأئمة من قرىقى لو كان معناه بعض الأئمة من قرىقى لوجب أن لا ينافى وجود إمام  
من قوم آخرين . قال الوجه الثانى : أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستفراق فوجب أن يفيد  
فى أصله الاستفراق اما انه يؤكد فكقوله - فسجد لللائكة كلهم أجمعين - وأما انه بعد التأكد  
يقتضى الاستفراق فبالاجماع وأما انه بعد التأكد (١) أن الألف واللام اذا دخلتا فى الاسم صار  
معرفة كما قل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى مابه تحصل العرفة وإنما تحصل للرفة عند اطلاقه  
بالصرف الى الكل لأنه معلوم للمخاطب ، فأما الصرف إلى مادونه فانه لا يفيد للرفة لأن بعض  
المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولا . قال الوجه الرابع : انه يصح استثناء أى واحد كان  
منه وذلك يفيد للعموم على ما تقدم ، وعن حكي اجماع الصحابة على إفاضة هذا التعريف للعموم  
ابن المهام فى التحرير ، وحكى أيضا اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء . قال الزركشى فى البحر  
وظاهر كلام الأصوليين أنها تحمل على الاستفراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشبرى  
عن للعظم وصاحب اللزاز عن أى يصحكر السراج النحوى فقال اذا تارضى جهة العهد والجنس  
بصرف إلى الجنس وهذا هو الذى أورده للماوردى والرويانى فى أول كتاب البيع قالا لأن الجنس  
يدخل تحت العهد والعهد لا يدخل تحت الجنس ، وروى عن إمام الحرمين الجوينى أنه بجلى لأن  
عمومه ليس من صيغته بل من قرينة نفي للمهود فتميز الجنس لأنه لا يخرج عنها وهو قول ابن القشبرى  
قال الكيا الحراس انه الصحيح لأن الألف واللام للتعريف وليست احدى جهتي التعريف بأولى  
من الثانية فيكتب اللفظ جهة الاجمال لاستوائه بالنسبة إليهما انتهى . والكلام فى هذا البحث  
يطول جدا فقد تكلم فيه أهل الأصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس للراد  
ها إلا بيان ماهو الحق وتبيين الراجح من الرجوح ومن أمسن النظر وجود التأمل علم أن الحق  
الحل على الاستفراق إلا أن يوجد هناك ما يقتضى العهد وهو ظاهر فى تعريف الجنس . وأما تعريف  
الجمع مطلقا واسم الجمع فكذلك أيضا لأن التعريف بهدم الجمعية ويصيرها للجنس وهذا  
يدفع ما قيل من أن استفراق الفرد أشمل .

الفرع الثامن : تعريف الإضافة وهومن مقتضيات العموم كالألف واللام من غير فرق بين  
كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم جمع نحو جاء ركب المدينة أو اسم جنس نحو - وان  
تعدوا نعمة الله لا تحصوها - ومنعت العراق درهما ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاها وقد  
(١) وأما انه بعد التأكد أن الخ ، كذا بالأصل وأصل فى العبارة تكرارها مع ما قيل وسقطا  
والصواب قال الوجه الثالث أن الخ .

راجعا لا يصبر ظاهرا  
وقضية كلام جمع الجوامع  
أنه لا يشترط في التأويل  
الصحيح أن يصكون  
الليل عما يصبر راجعا  
كإنياء في الأصل (و) إذا  
أول الظاهر بالليل  
(يسمى ظاهرا بالليل)  
فهو ظاهر مقيد (أي) كما  
(يسمى مؤولا) أي لا كما  
قد يتوهم من التفسير  
الصف على أنه يسمى  
ظاهرا بالليل وكلامه  
لا يشمل حل المشترك على  
أحد معنييه وأما به دليل  
راجع مع أن الذي يفني  
أن يسمى أيضا ظاهرا  
بالليل فليتام (ومنه)  
أي ومن أمثلة الظاهر  
المؤول بالليل (قوله) أي  
لفظ أيد من قوله (تعالى)  
عما لا يليق بجلاة الأقدس  
(والسباء بنيناها بأيد) فإن  
لفظ أيد (ظاهره) في حد  
نفسه (جمع يد) يعني  
الجارحة (وذلك) الظاهر  
(محال في حق الله تعالى) مما  
لا يليق بكبريائه بالليل  
العقل القطعي المقرر في عمله  
(فصرف) لفظ أيد من  
هذا الظاهر (إلى معنى)  
القوة بالدليل العقلي  
القاطع (المقرر في عمله)  
المانع من إضافة ذلك  
الظاهر إليه تعالى فصار  
ظاهرا في القوة بالدليل

صرح الرار أن الفرد الضاف يتم مع اختياره بأن المرف بالالف واللام لا يتم قال السفي الهندي  
في الآية وكون الفرد الضاف للعموم وإن لم يكن متصوما لكن فيه التسوية بين الإضافة والام  
التعريف يقتضي العموم والحق أن عموم الإضافة أقوى ولهذا لو حلف لا يشرب الماء حث يشرب  
الليل منه لعدم تنامي أفراده ولو حلف لا يشرب ماء البحر لاحت إلا بكه انتهى . وفي هذا الفرق  
نظر ولا ينافي إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ما وقع من الخلاف فيمن قال زوجي طالق وله أربع  
زوجات فإن من قال إنها لا تطلق إلا واحدة استدل بأن المرف قد خص هذه الصورة وأمثالها من  
الموضوع القوي على أنه قد حكى الروايات في البحر عن ابن عباس وأحد بن حنبل أنها تطلق  
الأربع جميعا بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثالها فإنه يعمل على العموم كالقول مالي صدقة ومن  
هذا قوله تعالى - أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو  
الطهور مأوه والحل ميتة .

المرع التاسع : الأسماء الموصولة كالتي والتي والذين واللات وذو الطائفة وجمعها وقد صرح  
القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم ، وقال ابن السمعاني جميع الأسماء البهية  
تقتضي العموم ، وقال أصحاب الأشعري إنها تجري في بابها مجرى اسم منكور كقوله سبحانه -  
والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك - إن الذين سبق لهم منا الحسن - إن الذين  
يأكلون أموال اليتامى ظلما - وما خرج من ذلك فقرة تخصه من موضوعه القوي .  
الفرع العاشر : نفي المساواة بين الشئين كقوله - لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة -  
فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم وذهب الحنفية  
والمالكية والفرزاني والرازي إلى أنه ليس بعام . استدل الأولون بأنه نكرة في سياق النفي لأن الجلة  
نكرة بانفكاك النعارة وكذلك توصف بها التكررات دون العارف . واستدل الرازي في الحصول  
للاخرين بوجهين : الأول أن نفي الاستواء مطلقا أي في الجلة أعم من نفي الاستواء من كل  
الوجوه أو من بعضها والثاني على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه  
نفيهما . الثاني أنه إما أن يكني في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أو لابد فيه من  
الاستواء من كل الوجوه والأول باطل وإلا لوجب إطلاق لفظ المساواة على جميع الأشياء لأن  
كل شئين لابد أن يستويا في بعض الأمور من كونهما معاويين وموجودين ومذكورين وفي  
سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوى وجب أن يكذب عليه غير المساوى لاشتمالها في العرف  
كالمقتاضين فإن من قال هذا يساوى ذلك فن أراد تكذيبه قال لا يساويه وللمقتاضين لا يسدقان  
معا فوجب أن لا يصدق على شئين ألبنة لاشتمالهما مساويين وغير مساويين ولما كان ذلك باطلا  
علمنا أنه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحقيقة يكني في نفي المساواة نفي الاستواء من  
بعض الوجوه لأن تقيض الكل هو الجزئي فإذا قلنا لا يستويان لا يبعد نفي الاستواء من جميع  
الوجوه . وأجيب عن الدليل الأول بأن عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طريق الإنابة  
لا في طريق النفي فإن نفي الإعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يلزم نفي  
أبدا إذ يقال في لارجل رجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشتر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل .  
وأجيب عن الدليل الثاني بأنه إذا قيل لا مساواة فأما براد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان  
ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو - الله خالق كل شئ - أي خالق كل شئ - يخلق .  
والحاصل أن مرجع الخلاف إلى أن المساواة في الأثبات هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه

حتى يكون اللفظ شاملاً أو مبدولاً المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بآي وجه فإن قلنا بالأول لم يكن النفي له، وم لأن نقض الكل الموجب جزئى سالب وإن قلنا بالثاني كان للعموم لأن نقض الجزئى الموجب كل سالب . وخلاصة هذا أن صفة الاستواء إما لعموم سلب التسوية أو لسلب عموم التسوية فعل الأول يمنع ثبوت شيء من أفرادها وعلى الثاني لا يمنع ثبوت البعض وهذا يقتضى ترجيح المذهب الثاني لأن حرف النفي سابق وهو يفيد سلب العموم لا عموم السلب وأما الآية التي وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفي باعتبار بعض الأمور وذلك قوله - أصحاب الجنة هم الفاترون - فإن ذلك يفيد أنها لا يستويان في التوزن بالجنة وقد رجح الصنف المندى أن نفي الاستواء من باب الجمل من المتوالي لأن باب العلم وتقديمه إلى ترجيح الإجمال الكبار الطبرى .

الفرع الحادى عشر : إذا وقع النفي فى سياق الفعل أو الشرط فإن كان غير متعدي فهل يكون النفي له نفياً لصدوره وهو نكرة فيقتضى العموم أم لا حتى القرائن عن النافية والمالكية أنه يم وقال إن القاضي عبد الوهاب في الإقادة نص على ذلك وإن كان متعدياً ولم يصرح بعمومه نحو لا أكلت وإن أكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فنذهب لتشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم إلى أنه يم وقال أبو حنيفة لا يم واختاره القترطى من المالكية والرازي من النافعية ووجهه القترطى من باب الأفعال اللازمة نحو يعطى ويمنع فلا يدل على مفعول بالخصوص ولا بالعموم . قال الأصمغاني لا فرق بين التعدي واللازم والخلاف فيما على السواء . وظاهر كلام إمام الحرمين الجوينى والقرائى والآمدى والصنفى المندى أن الخلاف إنما هو في الفعل للتعدي إذا وقع في سياق النفي أو الشرط هل يم مفاعيله أم لا لأن الفعل اللازم فانه لا يم . والنفي يبنى التعويل عليه أنه لا فرق بينهما في نفس مصدرهما فيكون النفي لها نفياً لها ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي وأما فيما عدا المصدر فالفعل للتعدي لا يله من مفعوله بخلافه مشعر بالتعميم كما تقرر في علم اللسان وذكر القترطى أن القتالين بتسميته قلوا لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولاً على جهة الجمع بل على جهة الجدل قالوه هؤلاء أخذوا للشافعية مقيدة ولا يبنى لأبى حنيفة أن ينازع في ذلك .

الفرع الثانى عشر : الأمر للجمع بصيغة المثلث كقوله - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - عمومه وخصوصه يكون باعتبار ما رجح إليه ويدل عليه أن السيد إذا أشار إلى جماعة من عباده وقال قوموا فمن تخلف عن القيام منهم استحق النعم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلا يجوز أن يضاف ذلك إلى القرينة قال في المحصول لأن تلك القرينة إن كانت من لوازم هذه الصيغة فتدحىل مرادنا وإلا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام انتهى . ونحن نصح أن عموم صيغة الجمع في الأمر وخصوصها يكون باعتبار مرجحها إمام الرازى في المحصول والصنفى المندى في النهاية وذكر القاضي عبد الجبار عن الشيخ أبى عبد الله البصرى أن قول القتال افضلوا يعمل على الاستتراق وقال أبو الحسين البصرى الأول أن يصرف إلى الظالمين سواء كانوا ثلاثة أو أكثر وأطلق سليم الرازى في التقرىب أن المطلقات لا عموم فيها .

(قائدة) قال إمام الحرمين الجوينى وابن القشبرى إن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنكرة في النفي وإدعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازى في المحصول أن أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية لئلا يثا بالقرينة لا بالوضع وعكس الصنفى المندى فقدم النكرة المنفية على الكل وقال ابن السمعاني أبى وجوه العموم أفعال الجمع ثم اسم الجنس المعروف باللام وظاهره أن الإضافة دون ذلك في المرتبة وعكس الإمام الرازى في تفسيره فقال بالإضافة أدل على العموم

يشمل فصل القلب أيضا (يعنى) أى يريد المصنف بصاحب الشريعة (التي) أى سيد الأنبياء (صلواته عليه وسلم) فانه بينهما ولفها فتضاف اليه لا إلى الله جل وعلا وإن كان هو صاحب الحق في العلم ممة إرادته هنا كاهو ظاهر من صريح السياق وكان التعبير يضى للشعر مخفاه في المراد مع صراحة السياق فيه إنما هو باعتبار قطع النظر عنه (لا) يكون محرم لأنه كسائر الأنبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو صغيرة غير خبيثة بالأدلة الواضحة المقررة في محلها ولا يكون مكروها ولا خلاف الأول أى بالنسبة عليه أفضل الصلاة والسلام وإلا فقد يطلب منه فعل ما هو مكروه أو خلاف الأولى في حق غيره ببيان لا يجوز ولا ما ما يؤدى إلى إزالة الحشمة وإسقاط اللزوة إذ كمال شرفه وعلا قدره عليه أفضل الصلاة والسلام بأبى جميع ذلك ويحتد فلا (يخلو) من أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا لا يؤدى إلى ما ذكر وعلى كل قلنا أن نشاركه أمته في ذلك أو يختص هو به وبين ذلك أنه (إما أن يكون)



من الألف واللام والسكر الخفية أدل على العموم منها إذا كانت في سياق النفي والتي بمن أدل من المجرى عنها قال أبو علي الفارسي ان مجيء أسماء الأجناس معرفة بالألف واللام أكثر من مجيئها مضافة . وقال الكيا الطبري في التلويح ألقاط العموم أربعة : أحدها علم بصيغته ومصادره كالرجال والساء ، والثاني علم بمصادره لا بصيغته كالأمر ونحوه من أسماء الأجناس قال وهذا اختلاف فيه ، والثالث ألقاط مبهم نحو ما ومن وهذا يميز كل أحد ، والرابع السكر في سياق النفي نحو لم أر رجلا وذلك يلزم لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الألفاظ إلا أنه لا يقال الجميع بصيغته والعموم فيه من القربة فهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث ما يجيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم .

المسئلة السابعة : قال جمهور أهل الأصول ان جمع القلة للسكر ليس بلام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة للسكر فذهب جمهور المحققين إلى أنه ليس بلام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الخفيا وابن حزم وحكام ابن رهران عن اللغة واختاره البرزدي وابن الساعاتي وهو أحد وجهي الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائني والشيخ أبو اسحق الشيرازي : احتج الجمهور بأن الجمع للسكر لا يقدر منه عند الإطلاق من قرينة العموم نحو رأيت رجلا استتراق الرجال كما أن رجلا عند الإطلاق لا يقدر منه الاستتراق لأفراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع للسكر عاما كما أن رجلا كذا قال في الحصول لما أن لفظ رجال يمكن نفيه بأي جمع شفا فيقال رجال ثلاثة وأربعة وخسة مفهوم قولك رجل يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الأقسام وللورد لتقسيم الأقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الأقسام فلا يكون دالا عليها وأما الثلاثة فهي مما لا بد فيه فيثبت أنه يفيد الثلاث فقط . احتج القائلون أنه يفيد العموم بأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فإذا جلتاه على الجميع فقد جلتاه على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب بمنع إطلاقه على كل مرتبة حقيقة به ولو للقدر المشترك بينها كما تقدم ولادلالة له على الخصوص أصلا . واحتجوا ثانيا بأنه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالجمع واللام منتفيا لعدم التخصيص وامتناع التخصيص بالخصوص . وأجيب بالنقص برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا بالجمع بل شائع يصلح لجميع ولا يضام ضما ما استدلل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فإن دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة ومساعدة لما يعرفه كل عارف بها .

المسئلة الثامنة : اختلفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني والكمي المراسي وسليم الرازي فإن جمع موضوعها يقتضي ضم شيء إلى شيء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك باختلاف قال سليم الرازي بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت القلوب بضه إلى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائني لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه النفي هو مصدر جمع يجمع جمعا والجمع النفي هو لقب وهو اسم العدد : قال وبعض من لم يمتد إلى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع النفي هو بمعنى القرب من جملة الجمع النفي هو بمعنى الفعل فقال إذا كان الجمع بمعنى الضم فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جمع بينهما فوجب أن يكون جمعا وثبت أن الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر إمام الحرمين الجويني أن الخلاف ليس في مدلول مثل قوله - فدمعت قلوبا - وقول القائل ضربت برؤس الرجلين وقطعت بطوسها بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع سواء كان للسلامة أو للتكسيرة وذكر مثل هذا الأستاذ أبو منصور والفرازي . اذا عرفت هذا صيغ أقل الجمع مذاهب .

الأول : ان ألقه اثنان وهو المروي عن عمر وزيد بن ثابت وحكام عبيد الوهاب عن

ماتعبد به بشرط النية ومعرفة العبود فالطاعة توجد بدونها في النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لإخمرة انما يحصل بتبلم النظر والقربة توجد بدون العبادة في القسرب التي لا تحتاج إلى نية كالنفي والوقت انتهى أي على وجهه وصفه هو كونه قربة وطاعة بأن علم ذلك ولا يغلو حيفد عن الرجوب والندب (أولا يكون) كاتنا على وجه القربة والطاعة (فان كان) كاتنا (على وجه القربة والطاعة) فلا يغلو إما أن يدل دليل على الاختصاص به أولا (فان دل) دليل على الاختصاص به حل على (الاختصاص) به وذلك (كرادفة للكلم) أي في تزوجه (على) تزوج (أربع نسوة) فان الدليل دل على اختصاص ذلك به قيل وسائر الأنبياء كان لهم الزيادة على الأربع أيضا والسكاح وان كان مباهة والكلام فيما يلي وجه القربة والطاعة فقد يكون مندوبا وواجبا كما يعلم من العروج بل هو في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام عبادة مطلقا (وإن لم يدل) دليل على الاختصاص به فلا يغلو إما أن لا تلزم منه من وجوب (لقد كان لكم في رسول الله

أونعب أو تعلم (فان لم تعلم فهو) (لا يختص به) بل تشاركه فيه أمته (لأن الله تعالى قال) في كتابه العزيز (لقد كان لكم في رسول الله

الأشعري وابن الجاشون . قال الباجي وهو قول القاضي أبى بكر بن العري وحكاه ابن خوارزمسنداد عن مالك واختاره الباجي ونقله صاحب الصادر عن القاضي أبى يوسف وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وحكاه سليم عن الأشعري وبض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوى عن محمد بن داود وأبى يوسف والخليل ونقطويه ، قال وسأل سيبويه الخليل فقال الاثنان جمع وعن ثعلب أن الثنية جمع عند أهل اللغة واختاره القزالي . واستدلوا بقوله سبحانه - قالوا موسى اجعل لنا إلها كالهم آلهة - لأنهم طلبوا إلها مع الله ، ثم قالوا كالهم آلهة فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بركة الآلهة . واستدلوا أيضاً بقوله تعالى - فإن كان له إخوة - فأطلق الأخوة للراد إخوان لما فوقهما إجماعاً . وأجيب بأنه قد ورد ذلك للاثنين مجازاً كأيمل على ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال لعنان ليس الأخوان أخوة فى لسان قومك فقال عنان لا أنقص أمراً كان قبلى وتوارثته الناس أخرجه ابن خزيمة والحاكم ومصححه ابن عبد البر والبيهقي فلم ينكر ذلك عنان بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع ، وبطل هذا يجلب مما استدلوا به من قوله تعالى - أنا معكم مستمعون - والمراد موسى وهرون ، وأيضاً قد قيل يمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هما مع فرعون وأما استدلالهم بما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال الاثنان لما فوقهما جماعة فهو استدلال خارج عن محل النزاع لأنه لم يقل الاثنان لما فوقهما جمع بل قال جماعة يعنى أهمها تنقدهما صلاة الجماعة

المذهب الثانى : أن أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوى عن جمهور النحاة وقال ابن خروف فى شرح كتاب سيبويه أنه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى التهم عند إطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يحك من خالفه بشئ يصلح للاستدلال به .

المذهب الثالث : أن أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الأصول وأخذه من كلام امام الحرمين وقد ذكر ابن فارس فى قته العربية محبة إطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله قوله تعالى - فأنظره ثم يرجع المرسلين - المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشى فى كتابه فى الأصول بعد ذكر الأدلة وقد يتوسى حكم الثنية وما دونها بدليل كالخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله - قال رب ارجعون - وإنه لحافظون - وقد تقول العرب للواحد فعلاً فاعلوا وهو ظاهر فى أن ذلك مجاز وظاهر كلام القزالي أنه مجاز بالاتفاق وذكر المازرى أن القاضي أبى بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشئ . يمتد به أسلاً بل جاء باستعمالات وقفت فى الكتاب المزيرونى كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى حوازل التجوز بلعظ الجمع عن الواحد أو الاثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة .

المذهب الرابع : الوقت حكاه الأصمغانى فى شرح المحصول عن الآمدي قال الزركشى وفى ثبوته نظر وإنما أشعر به كلام الآمدي فإنه قال فى آخر المسئلة وإذا عرفت مأخذ الجمع من الجانبين فلى الشاعر الاجتهاد فى الترجيح والافالوقت لازم هذا كلامه ومجرد هذا لا يكتفى فى حكاية مذهبا انتهى ، ولا يخفى أن هذا الموطن ليس من مواطن الوقت فإن موطنه إذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت من خالف الجمهور بشئ . يصدق عليه اسم الدليل فضلاً عن أن يكون صالحاً لموازنة ما يخالفه .

فلا اختصاص لما قلناه طلب التامى به وإذا لم يختص به (فيحصل) ذلك الفعل أى حكمه (على الوجوب) له عند بعض أصحابنا فى حقه (حقاً) ورجحه فى جمع الجوامع (لأنه) أى الحمل على الوجوب (الأصول) فى الخروج عن عهدة الطلب الثالث كاهو فرض المسئلة لأن الوجوب تضمنه المنع من الترك أبىث للكلف على الفعل تصونا عن الاتم وبالفعل يفتقر الحلاص بخلاف الترك (ومن أصحابنا من قال يعمل على النسب) لم يقل فى حقه وحقنا كالتامى قبله كائنه ليدم وقوفه على التصريح به لكنه غير بعيد وهو ظاهر الصنيع وأوفق بعدم الاختصاص به وكذا يقال فى القول الآتى (لأنه المتحقق) على اسم المفعول أى المتيقن (بعد الطلب الثابت) أما فى حقه عليه الصلاة والسلام فلا أنه القرض وأما فى حقنا فبالآية السابقة وذلك الطلب وإن صدق بالنسب والوجوب إلا أن الوجوب يستدعى قيد الحزم والأصل عدمه فالتحقق طلب الفعل لا بقيد الحزم هو النسب وذلك أن

الاتقاء قطعا ولا يتحقق مع الاحتمال (ومن أصحابنا من قال يتوقف فيه) فلا يجوز (١٢٥) بوجوب ولا نلبي (لتعارض

الأدلة المذكورة للقولين السابقين ( في ذلك ) المذكور من الوجوب والنسب والامرج فيتوقف الى ظهوره وان علت صفته من وجوب أو نذب فأتمته مثله في ذلك على الأصح الذي نقله الرازي عن جمهور الفقهاء والحزلة والأندى عن جمهور الفقهاء والمتمسكين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كجهول الصفة وقد تقدم أى فيجرب بالنسبة لأتمته الخلاف السابق ( وان كان ) كاتنا هلى وجه القرية والطاعة بأن لم يعلم أنه على وجه القرية والطاعة فلا يتخلوا ما أن يكون على وجه غير وجه القرية والطاعة ولا يكون كذلك بأن لم يظهر فيه قصد القرية والطاعة ولا قصد خلافهما فان كان كاتنا ( على وجه ) ووصف وجه ( غير القرية والطاعة ) بأن كان جلبيا كالقيام والقعود والأكل والشرب ( فيحمل على الإباحة في حقه وحقا ) الا أن يدل دليل على الاختصاص به فيحمل على الإباحة في حقه فقط وفيما تردد بين

المسألة التاسعة : الفصل الثالث إذا كابه جهات فليس بعلم في أقسامه لأنه يقع على صفة واحدة فان عرف معين والا كان مجالا يتوقف فيه مثل قول الراوي صلى الله عليه وآله وسلم فيمنع من الشقاق فلا يعمل على الآخر والأبيض . وكذلك صلى الله عليه وآله وسلم في الكعبة فلا يمسه الفرس والنفل هكذا قال القاضي . والفصل العاشر والأستاذ أبو منصور ، والشيخ أبو حامد الاسفراهي ، والشيخ أبو اسحق الشيرازي ، وسليم الرازي وابن السمعاني ، واسم الحرمين الجويني ، وابن القشيري ، والامام ثغر الدين الرازي واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم أن الفعل لم يفضل كل ما شتمل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم في ذلك قال الترمذي وكلاهما في النسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يدل دليل من خارج أقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوأ كما را جوتي أملي وهذا غير مسلم فان دليل التأسيس به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - وقوله - قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني - ونحو ذلك يدل على أن ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فائزاته مثله إلا أن يدل دليل على أنه خاص به وأطلق ابن الحاجب أن الفصل الثالث ليس بعلم في أقسامه ثم اختار في نحو قوله نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الفرر والجار مطلقا وقد تقدم الى ذلك شيخه ابن الانباري والأمدى وهو الحق لأن مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الفرر والحكم منه بقبول الشفعة للجار لأن عبارة الصحابي يجب أن تكون مطابقة لمعقول المحرفه بالثقة وعدالته ووجوب مطابقة الرواية للمسموع . وهذا يعرف ضيق ما قاله في المصنوع من أن قول الصحابي نهى عن بيع الفرر والحكم منه بقبول الشفعة لا يفيد العموم لأن الحجة في الحكم لافي الحكاية والتي راها الصحابي حتى روى النهي بحتمل أن يكون خاصا بصورة واحدة وأن يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز لقطع بالعموم . قال وأيضاً قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالناشدين أن لا يبيع العموم وكذا قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لا احتال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف ويكون لأب واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوي إنه قضى بالشفعة للجار فلا احتال فيها قائم ولكن جانب العموم راجع في صورتين كليهما ، وأما قوله نهى عن بيع الفرر وقضى بالناشدين واليمين فرجحان عمومه وضيق دعوى احتال كونه خاصا في غاية الوضوح لما قدمنا وقد قل الأمدى عن الأكثرين مثل ما ذكره صاحب المصنوع وهو خلاف الصواب وإن قال به الأكثرين لأن الحجة في الحكاية لنفة الحاكم ومعرفته ، وحكي عن بعض أهل الأصول التفصيل بين أن يقرن الفعل بحرف أن فيكون للعموم كقوله قضى أن الخراج بالضمان وبين أن لا يقرن فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضي في التقرير والأستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق والقاضي عبد الوهاب ومعه وحكاة عن أبي بكر الصديق وجل بعض للتأخير النزاع قطعيا من جهة أن للناشدين للعموم في عموم الصفة المذكورة نحو الأمر وقضى بالناشدين للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجي انتهى وأما نحو قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجزى فيه الخلاف المتقدم لأن لفظ كان هو الذي دل على السكرار لافظ الفصل الذي يسد بها نحو كل من جمع وإنما الخلاف في قول الراوي ونحوه وهذا إذا دل قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد اجال أو إطلاق أو عموم ففهم أنه يأن فتحه .

الجبل والشرمي كركوبه عليه أفضل الصلاة والسلام في الحج زدد في أنه باحق الجبل : " شجب لنا أو بالشرمي

المسئلة العاشرة : ذهب الجمهور الى أن قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال إلا أن بعض بدليل قال الشافعي عرج هذه الآية عام في الأموال وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض فدللت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض وقال في موضع آخر ولولا دلاله السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض . واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بأن هذه الصدقة من صيغ العموم لأنها جمع مضاف وقد تقدم أن ذلك من صيغ العموم فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة إذ معنى العموم ذلك وهو للطلاب . وأجيب عن هذا بمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخي من الحنفية وبعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لا يعم بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فتأخذ من أموالهم صدقة والازم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما والازم باطل بالإجماع فاللزوم منه . وأجيب بأن الجمع لتخصيص الفرد والفرد خصوصاً مثل المال والعلم والمال تقديره المفرد فيكون معنى الجمع للفرد باللام والاضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع بالأموال والعلم والنحو بل على القرآن ، وقد دل البرف وانقذ الاجماع على أن المراد في مثل خذ من أموالهم الأنواع للأفراد وأما ما يوتهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجوع لامن الآحاد حتى بنوا عليه أن استغرق الفرد أشمل من استغرق الجمع فدفوع بأن اللام والاضافة يبدان الجمع ويسيرانه للجنس وذهب الآمدي الى الوقت ، فقال أو بالجهة فالمسئلة محتملة وأخذ الكرخي دقيق انتهى ، وقد اختلف العقل عن الكرخي فنقل عنه ابن برهان ما تقدم ونقل عنه أبو بكر الرازي أنه ذهب الى أنه يقتضى عموم وجوب الأخذ في سائر أصناف الأموال . ومن جهة ما احتج به القائلون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة على الأموال تمنع من العموم وأجيب عن ذلك القرافي بأن لابد من تعليقها بمحذوف وهو صفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لا ينافي العموم لأن معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال الا يؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والمجرور الذي هو من أموالهم ان كان متعلقاً بقوله خذ فالتجسس ما قال الكرخي لأن التعلق مطلق والصدقة تنكرة في سياق الاثبات فيحصل الامتنال بصدقة واحدة من نوع واحد وان كان متعلقاً بقوله صدقة فالقول قول الجمهور لأن الصدقة انما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشي وفيه نظر لأنه إذا كان المعبر دلالة العموم الكائنة في أموالهم فانها كلية فالواجب حينئذ اخذها من كل نوع من أنواع الأموال عملاً يقتضى العموم ولا نظر إلى تنكير صدقة وأنه تنكرة في سياق الاثبات فلا عموم له على الوجهين أيضاً انتهى ولا يخفك أن دخول من ههنا على الأموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم لأنها لو حذفت لكأن الآية دالة على أخذ جميع أنواع الأموال فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بضع وذلك البعض هو ماورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر و ربع العشر في بعض آخر ونحو هذه القادير ثمانية بالشريعة كزكاة المواشي ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الأنواع دون بعض فوجب بناء العلم على الخاص .

صور ذلك وان لم يكن على وجه غير وجه القرية والطاعة بأن لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابلة بأن لم يكن جبلياً فهل يعمل على الاباحة أو التنب أو الوجوب أو يتوقف أقوال عزى ثانياً الى الشافعي رضى الله تعالى عنه (واقرار صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (على القول) الصادر (من أحد) ولو كافرًا يتره الانكار بأن لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به (هو) أى ذلك الاقرار (قول صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (أى كقوله) في الدلالة على حقيقة ذلك القول والاعلام أنه ليس من قوله ثم يقتضى أن يستثنى اقراره على قول علم منه أنه منكره مستمر على انكاره وترك انكاره في الحال لعم بأنه علم منه ذلك وأنه لا ينفع في الحال فلا أثر للاقرار حينئذ أحداً بما أشار إليه التزلى في الاقرار على النفل من نظير ذلك (واققراره) أى اقرار صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (على العمل) الصادر (من أحد) لشيء ولو كافرًا يتره لا سكر مع علمه به ولو غير مستبشر (كقوله) لذلك

المسئلة الحادية عشرة : الألفاظ الدالة على الجمع بالذبة الى دلالتها على الذكر والمؤنث على أقسام الأول ما يخص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالإجماع الابدليل خارج من قياس أو غيره الثاني ما يعم الفريقين بوضعه



بتخصيص الخلاف بالحطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه وهي المشاركات في الأحكام الشرعية . قال واتفق الكل أن للذكر لا يدخل تحته إن ورد مقترنا بجملة التأنيث . ومن أقوى ما احتج به القائلون بالتصميم إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر ، وعلى هذا ورد قوله تعالى - قلنا اهبطوا منها جميعا - في خطاب آدم وحواء وإبليس . ويجب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا يقتضى اللغة ، بل بطريق التغليب لقيام الميل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولا يلزم من صحة إرادة الشيء من الشيء إرادته منه ، إذا ورد مطلقا بغير قرينة ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة المذكر عند إطلاقها موضوعة لتناول الجمع ، وهذا ظاهر واضح لا يفتى الخلاف في مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ما قالوه لامن جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل .

للسنة الثانية عشرة : ذهب الجمهور إلى أن الخطاب بمن يأتها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والأماء وذهب جماعة إلى أنه لا يعمهم شرعا ، وقال أبو بكر الرازي من الحنفية إن كان الخطاب في حقوق الله فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم . والحق ما ذهب إليه الأولون ولا ينافي ذلك خروجهم في بعض الأمور الشرعية ، فان ذلك إنما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها . قال الأستاذ أبو منصور والقاضي أبو الطيب والسكيا الطبري إن الذي عليه أتباع الأئمة الأربعة وهو الصحيح من منذهب الشافعي أنهم يدخلون إتيانا لموجب الصيغة ولا يخرجون إلا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ما ذهب إليه الجمهور بدليل يدل على ما ذهبوا إليه فان ما زعموه من إجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الأمور الشرعية عليهم لا يصلح للاستدلال على محل النزاع لأن عدم وجوب ذلك عليهم دليل خارجي اقتضى ذلك فكان كالتخصيص لهم .

للسنة الثالثة عشرة : ذهب الجمهور إلى دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو يأتها الناس إذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية إلى اختصاصه بالمسلمين ، وقيل يدخلون في حقوق الله تعالى لا في حقوق الآدميين . قال السفي الهندي والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار ان زعموا أنه لا يتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة ، وإن زعموا تناولهم لكن الكفر والرك في الشرع خصصهم فهو باطل للاجتماع على أنها مكلفان في الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكى ابن السعادي عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار ، ثم اختار التصميم لهم ولغيرهم لمعموم التكليف بهذه الأمور وأن المؤمنين وللمسلمين خصوصا من باب خطاب التثريب لا خطاب التخصيص بدليل قوله - يأتها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بينكم من الربا - وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الأمة . قال الزركشي وفيه نظر ، لأن الكلام في تناول الصيغة بالإصر خارج ، وقال بعضهم لا يتناولهم لفظا وإن قلنا أنهم مخاطبون إلا بدليل منفصل .

للسنة الرابعة عشرة : الخطاب الوارد شغلا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو يأتها الناس يأتها الذين آمنوا ويسمى خطاب الوجاهة . قال الزركشي لا خلاف في شموله من بعدهم من المسلمين حال صدوره ، لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه يشاهم باللفظ ، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم نطق يأتها زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة كما في قوله سبحانه - لأتذكركم ومن بلغ - وقوله صلى الله عليه وآله

ولكن صرح به للإيضاح ودفع توهم الاختصاص بما في جملة فيستثنى منها ما تقدم استثنائه وعلمه بما في غير جملة ولم ينكره (كلمة بحذف أي بكر) رضى الله تعالى عنه (أنه لا يأكل الطعام في وقت غيبته) متعلق بحذف (ثم أكل) أي وحنت (لما) أي حين (رأى) أي اعتقد (الأكل) منه (خبرا) من تركه فيستفاد منه جواز الحث بل نفيه بعد الحلف إذا كان خيرا وهذا المحكي من أبي بكر رضى الله تعالى عنه (كما يؤخذ) أي مماثل لما يؤخذوا بناء على ما يؤخذ (من حديث مسلم) الذي رواه (في حكم الأئمة) أو في باب الأطعمة (وأما النسخ لعنه) أي خفيته أو غلبه أو الإضافة بيانية أو التقدير لغنى لفظه (لغة) نسب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمضى نسبة الظهير للبديهة أو حال كونه أو لفظه في اللغة أي معهودا من جهة معانيها أو من جملة (الازالة) بدليل أنه (يقال) قولنا من أهل اللغة وعن يجري على طريقهم (نسخ الشمس الظل) وقوله (إذا) متعلق يقال (أزالته ورضته) أي أذهبته وأهدمته

وسلم « بحث إلى الناس كافة » وقوله تعالى - هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم - إلى قوله - وآخرين منهم لما يلحقوا بهم - قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير مخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لئلا يشك أنه لا يتناول غير مخاطبين وأما أن يقال إن الحكم يقتصر على مخاطبين إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسئلة بينهما وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص انتهى . وبالجملة فلا فائدة لتتل ما احتج به المختلفون في هذه المسئلة لأننا قطع بأن الخطاب الشفاهي إنما يتوجه إلى الموجودين وإن لم يتناولهم الخطاب ظاهرا حكم الموجودين في التكليف بتلك الأحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد ما يدل على تخصيصهم بالموجودين .

المسئلة الخامسة عشرة : الخطاب الخاص بالأمة نحو يأياها الأمة لا يشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الصفي الهندي بخلاف ، وكذا قال القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة وأما إذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو - يأياها الناس ، يأياها الذين آمنوا ، يا عبادي - فيذهب الأكثرون إلى أنه يشملهم ، وقال جماعة لا يشمله وإن لم يكن كذلك كان شاملا واستفكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجويني لأن القول فيها جميعا مستند إلى الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه إلينا فلا معنى للفرقة . وفضل بعض أهل الأصول بتفصيل آخر فقال إن كان الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب وإن كان من السنة فاما أن يكون مجتهدا أولا فإن قلنا إنه مجتهد ف يرجع إلى أن الخطاب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وإن لم يكن مجتهدا فهو مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب ، والحق أن الخطاب بالصيغة التي تشمله يتناولهم بمقتضى اللغة العربية لا شك في ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه وتعالى ، وإن كان الخطاب من جهة صلى الله عليه وآله وسلم فعلى الخلاف الآتي في دخول الخطاب في خطابه . وما قيل من أنه لا فائدة في الخلاف في هذه المسئلة مدفوع بظهور الفائدة في الخطابات العامة وإذا فصل صلى الله عليه وآله وسلم ما يحالفها . فإن قلنا إنه داخل في العموم كان فعله تخصيصا وإن قلنا ليس بداخل لم يكن فعله تخصيصا بل يبقى على عموم . وأما الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم نحو يأياها الرسول يأياها النبي فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل تحت الأمة بالإدليل من خارج وقبل إنه يشمل الأمة روى ذلك عن أبي حنيفة وأحمد واختاره إمام الحرمين وابن السمعاني . قال في المحصول وهؤلاء ان زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وإن زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو قوله - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - وما يجري مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لأن الحكم عندنا إنما أوجب على الأمة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالليل الآخر انتهى . قال الزركشي وما قاله يبيد إلا أن يحمل على التعبير بالكثير من أتباعه فيكون مجازا لا حقيقة . وحكي إمام الحرمين أنه قال إما أن ترد الصيغة في محل التخصيص أولا فإن وردت فهو خاص ، وإلا فهو عام لأننا لم نجد دليلا قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى . ولا يخف أن ضعف هذا التخصيص وركاكة مأخذه لأن النزاع إنما هو في نفس الصيغة وهي عامة بلا شك فوردتها في محل التخصيص لا يبرها تخصيصا باعتبار اللفظ ووردتها في محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ أن تكون عامة فإن كان ذلك في حكم البليل على (١) فهو غير محل النزاع .

(١) كذا في الأصل يسقط منقول على لعل الأصل على العموم فتأمل .

السنة السادسة عشرة : الخطب المأخوذ من الأمة ان صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «تجزئ ولا تجزئ أحدا بعد» فلا شك في اختصاصه بذلك الخطب وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك الخطب فذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك الخطب ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارج ، وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية إنه يعم بدليل ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» ، وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم «إنما قولى لامرأة واحدة كقولى لمائة امرأة» . ونحو ذلك ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دلّ دليل من خارج على أن حكم غير ذلك الخطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل ، وإنما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة هل تتم بمجرد ما أم لا فمن قال إنها تصحها بلفظها فقد جاء بما لا يفيد لغة العرب ولا تقتضيه بوجه من الوجوه . قال القاضي أبو بكر هو علم بالشرع لا بالوضع قطع باختصاصه به لغة . قال إمام الحرمين الجوينى لا ينبغي أن يكون في هذه المسئلة خلاف إذ لا شك أن الخطب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه علم بحسب العرف الشرعى وقبل بل الخلاف معنوى لا لفظى لأننا نقول الأصل ما هو هل هو مورد الشرعى (٩) أو مقتضى اللغة قال الصنى الهندى لا نسلم أن الخطب علم في العرف الشرعى . قال الرزكشى والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعا والخلاف في أن قاعدة هل تقضى بالاشتراك بحيث يقدر فهم أهل العرف إليها أولا فأما هنا بمعنى الشافعية يقولون لا قضاء للعامة في ذلك كالأقضاء لغة والنسخ يقول إنها تقضى بذلك انتهى . والحاصل في هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ، وبوجه الانصاف عدم تناول لغير الخطب من حيث الصيغة ، بل بالدليل الخارجى ، وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأصفيته صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المحصورة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الأمة في الأحكام الشرعية بعيدا للاحق غير ذلك الخطب به في ذلك الحكم عند الاطلاق إلى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك . صرفت بهذا أن الرجوع التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الرجوع التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لأنه قد قام كاذ كراهه .

السنة السابعة عشرة : اختلفوا في الخطب بكسر الظاء هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور إلى أنه يدخل ولا يخرج عنه إلا بدليل . قال الأستاذ أبو منصور وهو الصحيح من مذهب الشافعى . قال الأستاذ أبو منصور وقاعدة الخلاف فيها إذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام في إيجاب حكمه أو حظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان في الأوسط ذهب معظم العلماء إلى أن الأمر لا يدخل تحت الخطب وتقتضي الجواب وغيره من المعتزلة دخوله انتهى . ونقته لهذا القول من معظم العلماء بخلاف نقل الأستاذ أبى منصور والرازى في المحصول وابن الحبيب في مختصره انتهى وضربهم قائمهم جعلوا دخول الخطب في خطابه مذهب الأكثرين ، وقال إمام الحرمين الجوينى ان خطابه يقتضيه نفسه ولكنه خارج عنه عادة فذهب إلى التسهيل وتنابه على هذا التسهيل الكيا المراس . قال الصنى الهندى هذه المسئلة قد تعرضت في الأمر مرة وفي التمهى مرة وفي الخبر مرة والجمهور على دخوله انتهى . والنهى يبنى اعتياده أن يقال ان سكان مراد القتال بدخوله في خطابه ان ما وضع للخطب يشمل للتكلم وضعا فليس كذلك ، وإن كان (١) قوله هل هو مورد الشرعى كذا بالأصل ولعل الصواب هل هو مراد الشرع .

النسخ على النقل حقيقيا على حيث شمله له أيضا لكن الذى في النسخ والنسخ في اللغة يستعمل في الوضع والازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الآثار إذا أزالها ويستعمل في النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه وإن لم يزل شيئا من موضعه اه وفي الضد النسخ في اللغة يقال لنسخين للازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح آثار القدم أى أزالته وللقول نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النحل بالجمعة أى نقلتها من موضع إلى موضع واختلف في حقيقة نقل حقيقة لها فهو مشترك بينهما وقيل للأول وهو الازالة وللقول مجاز باسم للنزوم إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول وقيل للثاني وهو النقل وللأزالة مجاز باسم للنزوم ولا يتعلق به غرض على اه وقوله نسخت النحل قال في الحواشى المنقول النحل بإخاء المهمة السجستانى أن يحول ما في الخلية من النحل والنسل إلى أخرى اه وقوله إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول قال في الحواشى بشر بان الازالة لازم والنقل لزوم فلا يستقيم ما ذكره



من كونه نقل مجازاً باسم المازوم ولائز باسم اللازم بل العكس ثم لو ذكر أن (١٣١) في الإزالة نقل عن حجة إلى المذهب

ما ذكره اه فليأمل  
(وحدة) أي النسخ بمعنى  
النسخ ولو مجازاً على  
طريق الاستخدام أو  
النسخ المفهوم من النسخ  
لما ساقى أن هذا حد  
لنسخ النسخ (شرعاً)  
ظرف اعتباري متعلق  
بمعنى نسبة الخبر إلى المبتدا  
أو محذوف حالا من  
المضاف إليه أي حد النسخ  
حال كون النسخ في معنى  
الشرع أي مدبراً من  
المعاني المتعارفة بين أهل  
الشرع (الخطاب) أي  
اللفظ بدليل قوله (المدال)  
إذ المتبادر من الخطاب  
الموصوف بالادلة اللفظ  
لكن ينبغي أن يراد بالمدال  
ولو بطريق المفهومية  
لجواز النسخ بالمفهوم الذي  
هو مدلول لفظ في الجملة كما  
يعلم من حده وأن يكون  
اعتباراً بخطاب معنى اللفظ  
باعتباره غالب لجواز النسخ  
بغيره كالقرار كما تقدم  
والفعل كالمصرح به الامام  
الرازي وابن الحاجب  
وغيرهما بل الظاهر أن رفع  
الحكم لا يكون ولو بحسب  
الغالب مدلولاً لفظاً مطابقة  
أو تضمناً بل التزاماً وقد  
يمنع هذا لجواز أن يقول  
الشارع نسخ هذا الحكم  
أورفته بكذا أو هذا  
منسوخ أو مرفوع بكذا

المراد أنه يشبه حكماً فليأمل إذا دل عليه دليل وكان الوضع شاملاً له كالفاظ العموم .  
المسألة الثامنة عشرة : اختلفوا في مقتضى هل هو علم أم لا ولا بد من تحريره تصويره قبل  
نصب الخلاف فيه فنقول مقتضى بكسر الصاد هو اللفظ الطالب للاظهار بمعنى أن اللفظ لا يستقيم  
إلا باظهار شيء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها أو يكفي بواحد منها وذلك التقدير  
هو مقتضى بفتح الصاد ، وقد ذكرنا ذلك أمثلة مثل قوله تعالى - الحج أشهر معلومات - ومثل  
قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن هذا الكلام لا يستقيم بل بتقدير  
لوقوعهما من الأمة فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة كالقبول والحساب والظاهر ونحو ذلك ونحو  
قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما الأعمال بالنيات وأمثلة ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم إلى  
أنه يعمل على العموم في كل ما يعتد به لأنه أهم فائدة وذهب بعضهم إلى أنه يعمل على الحكم  
المختلف فيه لأن مساواة معلوم بالاجماع قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وهذا كله خطأ لأن العمل  
على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يعمل على موضع الخلاف لأنه ترجيح بلا  
مرجع انتهى . وذهب الجمهور إلى أنه لا عموم له بل يقدر منها ما دلل الدليل على إرادته فإن لم يدل  
دليل على إرادة واحد منها بعينه كان مجازاً بينها وبتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد  
يحصل المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ماعداه مستغنى عنه . وأيضاً قد قرر أنه يجب التوقف  
فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي  
والغزالي وابن السمعاني وغيرهم الرازي والآمدي وابن الحاجب . قال الرازي في الحصول مستدلاً  
لثلاثين بمفهوم مقتضى بأن إظهار أحد الحكمين ليس بأولى من إظهار الآخر فاما أن لا يضر حكم  
أصلاً وهو غير جائز لأنه تعطيل لادلة اللفظ أو يضر الشكل وهو المطلوب هكذا استدلل لهم ولم يجب  
عن ذلك . وأجاب الآمدي عنه بأن قولهم ليس إظهار البعض أولى من البعض إنما يلزم أن لو قلنا  
بإظهار حكم معين وليس كذلك بل إظهار حكم ما والتعيين إلى الشارع ثم أورد عليه بأنه يلزم  
الاجمال . وأجاب بأن إظهار الشكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل وكل منهما يعني الاجمال وإظهار  
الشكل خلاف الأصل . قال ابن رزقان وإذا قلنا ليس بمجمل فقبل يصرف الخلاف في كل عين إلى  
التصديق والاتفاق به وقبل يضر الموضع المختلف فيه لأن الجميع عليه مستغن عن الدليل حتى ذلك  
الشيخ أبو اسحق الشيرازي . قال الأصفهاني في شرح الحصول أن قلنا مقتضى في عموم أضر الشكل وإن  
قلنا لا عموم له فهل يضر ما يفهم من اللفظ يعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضر حكم من غير تعيين  
وقيته إلى المجتهد والأول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي والثالث التوقف انتهى . وهذا الخلاف  
في هذه المسألة إنما هو فيما لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير أما إذا قام الدليل  
على ذلك فلا خلاف في أنه يمكن التقدير بأقلام الدليل على تقديره كقوله سبحانه - حرمت عليكم الميتة -  
وحرمت عليكم أمهاتكم - فانه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء .

المسألة التاسعة عشرة : اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور إلى أن له عموماً

ونذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له . قال الغزالي في قول بالمفهوم  
قد بين أن له عموماً ونحسب أنه ثم رده بأن العموم من عوارض الألفاظ والمفهوم ليست دلالة لفظية  
فاذا قال في سماعه التزم الزكاة فتنى الزكاة عن المعاوضة ليس بلفظ حتى يتم أو يخص . ورد ذلك  
صاحب الحصول فقال إن كنت لاتسميه عموماً لأنك لاتطلق لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي  
وإن كنت تنص به أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم من جميع ماعداه فهو باطل لأن البحث على

فليأمل (على رفع) تعلق (الحكم) التمييزي ولو حكماً ليدخل النسخ قبل الحكم لعدم دخول وقت النقل أو عدم مضي زمن يسره

أن المفهوم هل له عموم أم لا ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم القطع بانتفائه عما عداه لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن تخصيصه بالبركة قائمة انتهى . قال القرافي والظاهر من حال النزاع أنه إنما خالف في القسمية لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى قال ابن الحاجب إنما أراد النزاع أن العموم لم يثبت بالنطوق به فقط بل بواسطة وهذا مما لا خلاف فيه وقال الخلاف لا يتحقق في هذه المسئلة . قال ابن الأنباري في شرح البرهان أن القائل بأن المفهوم عموما مستند أنه إذا قيل له في ساحة الفهم إزاء ذلك فقد تضمن ذلك قولاً آخر وهو لازك في الموافقة وهو لو صرح بذلك لكان عاماً في المقصود أما إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتجسّد به في غير تلك الصورة أو نقول يتجسّد به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر . قال والأشبه بناء ذلك على أن مسند المفهوم ماذا هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعي فلا يصح أن يكون له عموم وإن قلنا استناده إلى عرف لنرى فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف منتهى وليس الخلاف لفظياً كما زعموا انتهى . قال العبد في شرحه لمختصر المنتهى وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة ثبتت بهما الحكم في جميع ما سوى النطوق من الصور أولاً فالقول الثاني وهو مراد القرافي وهم لا يخالفونه فيه ولاتلك ههنا يمكن فرضه محل النزاع . والحاصل أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العلم بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجلة انتهى . قال الزركشي ما ذكره من عموم المفهوم حتى يصل به فيما عدا النطوق يجب تأويله على أن المراد ما إذا كان النطوق جزئياً وبيانه أن الاجماع على أن الثابت بالمفهوم إنما هو تقيض النطوق والاجماع على أن تقيض الكل المثبت جزئياً سالب وتقيض الجزئي المثبت كل سلب ومن هاتين القدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كلياً سالباً كان مفهومه جزئياً سالباً فيجب تأويل قولهم إن المفهوم عام على ما إذا كان النطوق به خاصاً ليجتمع أطراف الكلام انتهى . وقد تقدم في مسئلة الخلاف في كون العموم من عوارض الألفاظ فقط أم من عوارض الألفاظ والمعاني وكذلك سيأتي أن شاء الله تعالى في بحث المفهوم ما إذا تأملته زادك بصيرة .

المسئلة الموفية للعشرين : قال الامام الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال . قال في الحصول مثله أن ابن خيلان أسلم على عشرين نسوة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسكت أرباباً منهم وقرق سائرهن ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على أنه لا فرق بين أن تنفق تلك العقود معا أو على الترتيب ، وهذا فيه نظر لاحتمال أنه صلى الله عليه وآله وسلم عرف خصوصاً فأجاب بناء على معرفته ولم يستعمل انتهى . ويجب عنه بأن هذا الاحتمال إنما يصار إليه إذا كان راجحاً وليس بمسؤولاً عن أن يكون راجحاً .

المسئلة الحادية والعشرون : ذكر علماء البيان أن حذف المتعلق بشر بالتعميم نحو زيد يمشي ويمنع ونحو قوله تعالى - والله يدعو إلى دار السلام - فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وإن لم يذكره أهل الأصول . قال الزركشي وفيه بحث فإن ذلك مما أخذ من القرآن وحيداً فإن دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاماً فالتعميم من عموم المقدر سواء ذكر أو حذف وإلا فلا دلالة على التعميم فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف إنما هو لجرد الاختصار لا للتعميم .

قد علم عدم تحققه فيه ورود التاسع ( الثابت ) صفة الحكم المتعلق تلقائياً تنجزياً أو التعلق المقدر أي الموجود ( بالخطاب ) صفة الثابت وهو أيضاً جرى على الثابت إذا الحكم المرفوع قد يكون ثبوته بغير الخطاب كالقول ( المتقدم ) في الورد إلى المكلفين على الخطاب ( الدال على الرفع ) صفة الخطاب ( على وجه ) حال من فاعل الدال أي حال كونه مع وجه وحال ( لولاه ) أي لولا ذلك الخطاب الدال مع ذلك الوجه موجود ( لكان ) ذلك الحكم ( ثابتاً ) أي مطلقون الثبوت في الزمان الثاني وجهة لولاه الآخره متفوجه والمآل المقدر أي معه ( مع تراخيها ) حال أيضاً من فاعل الدال أي حال كونه مصاحباً لتراخيها ( عنه ) أي من ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فقوله بالخطاب جنس يخرج به الرفع بنحو الموت والنوم والنفلة وكذا الاجماع لكن مخالفة الجمعين تتضمن ناسخاً والقياس وإن جاز النسخ به على الصحيح إلا أن ذلك لا يستفاد من النص فكانه النسخ وقوله على رفع الحكم قيد يخرج الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك أنه لو ورد خطاب بعدم وجوب شيء مثلاً ثم ورد خطاب آخر

وجوده لا يكون الثاني ناسخاً إذ لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر (١٣٣) في ذلك شيئاً والظاهر خلافه فيقضي

أن يراد بالحكم الثابت ما يشمل انتفاء الحكم أيضاً وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين وقسوه بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية وكذا بالأجمل فلا يجوز نسخه كما أوضحته في الآيات البينات وقوله على وجه إلى آخره يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم إذا لم يكن على ذلك الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوماً مما اتصل بالخطاب من نحو غايه أو علة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور المتصل بالخطاب المتقدم لكونه نحو شرط أو استثناء فلا يكون بدلالته على رفع الحكم في بعض الأحوال ناسخاً لقاعدة الاحترازان الراجع للنسب لا يمكن ناسخاً لقاعدة الاحترازية قبله أن الرفع المستقل إذا تقدمه الرفع بالمتصل لا يكون ناسخاً فإن قلت بقي ما كان الدال على الرفع مستقلاً ولم يتراخ كقول الشارع بمحضرة المكلفين أوجب عليكم كذا رفعت وجوبه

للمسئلة الثانية والعشرون : الكلام العام على طريقة المدح أو التمسح - إن الأبرار لي نعيم وإن الفجار لي جحيم - ونحو - والذين هم لغروجهم حافظون - ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرج عن كونه عاماً حسباً تقتضيه الصيغة كونه مدحاً أو مذمناً وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم وحكي أبو الحسين بن القطان والأستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وجهين في ذلك لأصحاب الشافعي وروى القول بدم محموله عن القاشاني والكرخي نقله عن الأول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن رهان وقال الشافعي إنه الصحيح وبه جزم القفال الشافعي وقال لا يحتج بقوله - والذين يكنزون الذهب والفضة - على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية التوبيخ لترك الزكاة وكذا لا يحتج بقوله - والذين هم لغروجهم حافظون - إلا على أرواجهم أو ما ملكت أيمانهم - على ما عمل منها وما لا يعمل وكان فيها بيان أن المرجح لا يجب حفظه عنهما ثم إذا احتج بالراجح مذهب إليه الجمهور لعدم التناهي بين قصد العموم وللدفع أو التمسح مع عدم التناهي يجب التفك بما يفيد اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو التمسح بما يقوم به المحجة .

المسئلة الثالثة والعشرون : ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بمعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك إجماعاً كما رواه الزركشي في البحر . قال ولا بد في ذلك من تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً لسؤال سائل أولاً فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولاً فإن لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه حتى كان السؤال معاد فيه فإن كان السؤال عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص . مثال خصوص السؤال قوله تعالى - هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم - وقوله في الحديث أبقيس الرطب إذا جرت قالوا نعم قال فلا إذا وكقول القائل وطئت في نهار رمضان عمدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره إلا بدليل من خارج يدل على أنه عام في المكلفين أو في كل من كان بصفته . ومثال عمومته ما لو سئل عن جامع امرأته في نهار رمضان ، فقال يتقرب رغبة فهذا عام في كل وإلحقي في نهار رمضان ، وقوله يتقرب وإن كان خاصاً بالواحد لكنه لما كان جواباً عن جامع امرأته لفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معاداً في الجواب . قال الغزالي وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله في كل وصف مؤثر للحكم وجعل القاضي في التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه قال لأن الضمير لا يدل له من أن يتعلق بما قبله ولا عمن أن يتبدأ به . قال الزركشي وفي هذا نظر لأن هذا ضمير شأن ومن شأنه صدر الكلام وإن لم يتعلق بما قبله . قال وقد رجح القاضي في موضع آخر جملة من القسم الثاني وهو الجواب وبه صرح ابن برهان وغيره . وإن استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاماً تاماً مفيداً للعموم فهو على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يكون أخص أو مساوياً أو أعم . الأول أن يكون الجواب مساوياً له لا يزيد عليه ولا ينقص كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لا ينقصه شيء فيجب حله على ظاهره بخلاف ، كذلك قال ابن فورك والأستاذ أبو اسحق الأصفهاني وابن القشيري وغيرهم . الثاني أن يكون الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بخلاف كما حكاه الأستاذ أبو منصور وابن القشيري وغيرهما . الثالث أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما قسبان : عليكم ولا يتجه إلا كون هذا ناسخاً قلت المراد بتراخيه عنه استقلاله كما يشترطه بيان محترزه السابق ولولم فالظاهر عدم وقوع هذا

القسم فلم يتبروه ونظروا في التعريف (١٣٤) الى الواقع هكذا يظهر في تقرير هذا المقام و (هذا) الحد الذي ذكره

أحدهما : أن يكون أهم منه في حكم آخر غير ما نسل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه على الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور مأثوره والحل ميتة فلا خلاف أنه عام لا يختص بالسائل ولا يجعل السؤال من ضرورتهم الى الماء وعشتم بل يعم حال الضرورة والاختيار كذا قال ابن فورك وصاحب المصنوع وغيرهما وظاهر كلام القاضي أبي الطيب وابن برهان أنه يجري في هذا الخلاف الآتي في القسم الثاني ، وليس بصواب كما لا يخفى .

القسم الثاني : أن يكون الجواب أهم من السؤال في ذلك الحكم الذي وقع السؤال عنه كقوله على الله عليه وآله وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة للماء طهور لا ينجس شيء ، وكقوله لما سئل عن اشترى عبدا فاستلمه ثم وجد فيه عيبا المخرج بالضمان ، وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذهب : الأول أنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وحكاه الشيخ أبو محمد والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وسليم الرازي وابن برهان وابن السمعاني عن الزبيدي وأبي توريقت والشافعي وحكاه أيضا الشيخ أبو منصور عن أبي الحسن الأشعري وحكاه أيضا بعض متأخريه عن الشافعي وحكاه القاضي عبد الوهاب والبايجي عن أبي الفرج من أصحابهم وحكاه الجوزي في البرهان عن أبي حنيفة ، وقال إنه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي وكذا قال النزالي في النخول ومعه غير الذين الرازي في المصنوع قال الزركشي والذي في كتب الحنفية وصح عن الشافعي خلافه ونقل هذا المذهب القاضي أبو الطيب والباوردي وابن برهان وابن السمعاني عن مالك .

المذهب الثاني : أنه يجب حله على العموم لأن عدول المجيب عن الخاص المشوّل عنه الى العام دليل على إرادة العموم ولأن الحجة قائمة بما يفيد القبط وهو يقتضي العموم ووروده على السبب لا يصلح مطرأ والى هذا ذهب الجمهور . قال الشيخ أبو محمد والقاضي أبو الطيب والباوردي وابن برهان وهو مذهب الشافعي واختاره أبو بكر الصيرفي وابن القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن القتيبي والكنيا الطبري والنزالي إنه الصحيح وبه جزم القفال الشافعي قال والأصل أن العموم له حكمه إلا أن يحسمه دليل وبالميل قد اختلف فإن كان في الحال دلالة يعقل بها المطلب أن جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام في جميع ما يقع عليه عمومهم وحكي هذا المذهب ابن كج عن أبي حنيفة والشافعي وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية وحكاه البايجي عن أكثر المالكية والعراقيين . قال القاضي في التقريب وهو الصحيح لأن الحكم ملحق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال ولقولنا ابتداء وجب حله على العموم فكذلك إذا صرح جوابا انتهى ، وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لأن التبديل للمبادي أمها هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة قصره على ذلك السبب ومن ادعى أنه يصلح تلك فليأت بدليل يقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب شيء يصلح لذلك وإذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به حله بل يقتصر عليه ولا جامع بين الذي ورد فيه بدليل يحسمه وبين سائر المصنوعات الواردة على أسباب خلعة حتى يكون ذلك الدليل في ذلك المواطن شاملا لها .

المذهب الثالث : الوقف حكاه القاضي في التقريب ولا وجه له لأن الأدلة هنا لم تتوازن حتى يقتضي ذلك التوقف .

المتنصف أما هو (حد للنسخ) لافسخ المترجم به ولا يرد على المتنصف أن منعه برغم أن هذا حد الفسخ مع فساد ذلك لأن المقدمات التي يقصد بها بإثبات المبتدئ ونحوه كثيرا ما يستند فيها على توقيف المعلم على أن التأمل الصحيح يرشد الى أن المراد حد النسخ ولا أنه ترك حد نفس النسخ مع أنه المترجم به (و) ذلك إما لأن نسخ ذلك بل أن يصح أن يحصل ما ذكره حدا فليصح بتقدير منصف أي رفع الخطأ بالمال على رفع الحكم الى آخره وإما لأننا نسله ونقول هذا الحد الذي ذكره لناسخ (بو)خذ منه حد تنجيس (النسخ) أي يحلوه فانه أنسب بقوله (بأنه رفع الحكم المذكور) أي الثابت بالخطأ بالنسخ (بخطأ) واثته في ذكر باقي من حد النسخ (الى آخره) فتزيد على وجه لولا لكن ثابتا مع تراخي عنه ، ثم فسر رفع الحكم بقوله (أي رفع نطقه) أي نطق الحكم بالتنجيز ولو سكا كما تقدم (بالفعل) أي بفعل المكلف بالحقن الشامل اذله لسانه وقابله أيضا أو بالفعل لا بالقوة فيكون تنجيد التعلق بالتنجيز احترازاً

للذهب الرابع : التنصّل بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام واردا عند حدوثها فلا يختص بها كذا حكاه عبد العزيز في شرح البرزدي .

للذهب الخامس : أنه إن عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب فانه يقصر على سببه وإن لم يمارضه فالمبره بعمومه قال الأستاذ أبو منصور هذا هو الصحيح انتهى ، وهذا لا يصلح أن يكون مذهبا مستقلا فان هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب اذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب التقصر ولا خلاف في ذلك على للفاهب كلها .

السئلة الرابعة والعشرون : ذكر بعض أفراد العام للوافقه في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور . والحاصل أنه إذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فمن أخذ بمثل ذلك فهو مضمّن خصص به على الخلاف الآتي في مسئلة التخصيص بالمفهوم . وأما إذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم أيا أحب دبع فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث آخر في شاة ميمونة دباغها طهورها قال التخصيص على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم أيا أحب دبع فقد طهر لأنه تخصيص على بعض أفراد العام بل يلفظ لامفهومه إلا بمجرد مفهوم القب فمن أخذ به خصص به ومن لم يأخذ به لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالأخذ به كلسياني . ومن أمثلة السئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا وفي لفظ آخر وترتها طهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله في حديث آخر البر بالبر الخ وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعلم وذكر الحكم على بعض الأفراد التي شملها العام ليس بمناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه السئلة . وقال لما كان أبو ثور عن يقول بمفهوم القب ظن أنه يقول بالتخصيص وليس كذلك . قال الزركشي فان قلت : فعلى قول الجمهور ما قلناه هذا الخاص مع دخوله في العام قلت يجوز أن تكون قاعدته عدم جواز تخصيصه أو التخصيص أو إثبات الزيد له على غيره من الأفراد قال ابن دقيق العيد إن كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذاك وإن كان أخذها بطريق الاستنباط من مذهبه في مفهوم القب فلا يدل على ذلك .

السئلة الخامسة والعشرون : إذا علق الشارع حكما على علة هل تم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة وقال القاضي أبو بكر لايم ، ثم اختلف القائلون بالعموم هل العموم بالغة أو بالشرع والظاهر أن ذلك العموم بالشرع لا بالغة فانه لم يكن في العينة ما يقتضي ذلك بل اقتضى ذلك القياس وقد ثبت التعبد به كلسياني ، واحتج من قال بعدم العموم بأنه محتمل أن يكون للذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المخل ، وأجيب عنه بأن مجرد الاحتمال لا يثبت الاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر ولكنه ينبغي تقييد هذه السئلة بأن يكون القياس الذي اقتضت العلة من الأقضية التي ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأي والخيال المختل وسيأتي بمجونه إله لإيضاح ذلك مستوفى

السئلة السادسة والعشرون : اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازا فذهب الأكثرون الى أنه مجاز في الباقي مطلقا سواء كان ذلك التخصيص بمثل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره الليثاوي وابن الحاجب والحق الهندى قال ابن برهان في الأوسط وهو للذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبري الى المحققين ووجهه أنه موضوع للمجموع فإذا أريد التعلق بقافي قيوته بالإبادة الأصلية أى للسئلة إلى أن الأصل عدم التعلق فسر: بقوله ( أى عـ . حجب بشيء )

موتس الرض فان الرض انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرض بخلاف الناسخ فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيد منه هو الخطاب لا الرض وبدليل قوله وبقولنا إن كان المراد بيان محرمات حد النسخ لم تنجعه إضافة القول للذكور اليه مع تصريح المصنف به ثم يمكن أن يريد محترم الحديث لكن بنام التكلف فقال (خرج قوله) أضاف القول للمصنف إما لأنه قوله تقديره فانه مفهوم من كلامه وإما لأنه قوله حقيقة فانه ذكره في حد النسخ وهو بينه معتبر في حد النسخ فكأنه قال فخرج بقوله في حد النسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ كما استنبطناه ولا يخلو هذا عن تكلف (الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت) أى الحكم (بالبراءة الأصلية) أى بسبب براءة الأمة من التعلق بالنسوبة تلك البراءة الى أصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان للبيان من الحكم أحد الأحكام الخمسة مع أنه خلاف المراد هنا بل لا يصح إرادته لأنه لا يستلزمه

وعدم التعلق وإعاجلنا هذا التفسير للحكم لعدم استقامة كونه براءة الأصلية إذ يصير للنسأ الحكم ثالث بعدم التكليف بشيء ولا يخفى فساد إذ عدم التكليف بشيء لا يكون مشأا للحكم وإن كان لنافيه سواء أريد بالتكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه كما هو ظاهر لبقاء الإباحة إلا أن يجعل التقدير أى أن الأصل عدم التكليف بشيء أى أصالة عدم التكليف بشيء فإن كون الأصل ذلك العلم الذى هو الحكم على هذا التقدير أيضا دليل عليه ومثبت له وإعاجل بعدم التكليف بشيء لإعاجل يشمل عدم الإباحة أيضا لمقدم صحت إذ من لازم البراءة أصلية الإباحة لاقتضاها فراغ الفهمة وعدم التواخذه بطل أو ترك وذلك مما يستلزم الإباحة نعم هل يتعين حل التكليف هنا على الزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل الفهمة والتواخذه على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة أو يصح حله على مطلق طلب مافيه كلفة إذ في غير الجازم من أمر ونهى أيضا شغل والتواخذه في الجهة إذ يترتب على المخالفة فهما لوم واعتراض

به البعض فقد أريد به غير ماوضع له وذلك هو الجار . وإيضالوكان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتركا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وللغرض أنه حقيقة في معنى واحد . وأيضا قد تقرر أن الجازم خبر من الاشتراك كما تقدم فيكون مقدما عليه . وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه حقيقة فيما بقي مطلقا قال الشيخ أبو حامد الأسفرائنى وهذا مذهب الشافعى وأصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبى حنيفة ونقله ابن برهان عن أكثر الناضبة وقال إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكاها ابن الحاجب عن الحنابلة . قالوا ووجه ذلك أن اللفظ إذا كان متناولا حقيقة باتفاق فالتناول باقى على ما كان عليه ولا يضره طرد عدم تناول النبر . وأجيب بأنه كان يقنأله مع غيره والآن يقنأله وحده وهما متضاران وقالوا أيضا إنه يسبق إلى الفهم من غير قرينة وأجيب بأنه إنما يسبق إلى الفهم مع القرينة إذ السابق مع عدمها هو العموم وهذا دليل الجازم قال الضد وقد يقال إرادة الباقي مملوءة دون القرينة إنما يحتاج إلى القرينة عدم إرادة الإخراج انتهى . ويجب عنه بأن إرادة الباقي وحده دون غيره يحتاج إلى قرينة . وذهب جماعة إلى أنه أن خص بمقتضى لفظى كالاستثناء حقيقة وإن خص بمقتضى لفظ الجار كإكراه الشيخ أبو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن العسكرى وغيره من الحنفية . قال عبد الوهاب هو قول أكثرهم قال ابن برهان وإليه مال القاضى ونقله عنه الشيخ أبو إسحق الشيرازى في الملح واحتجوا بأنه مع التخصيص بمقتضى كلام واحد . ويجب بأن ذلك المقتضى المتصل هو القرينة التى كانت سببا لفهم إرادة الباقي من لفظ العموم وهو معنى الجازم ولا فرق بين قرينة أو بعيدة متصلة أو منفصلة وذهب عبد الجبار إلى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان في الأوسط ولا وجه له وحكى الأسدى أنه أن خص بدليل لفظى كان حقيقة في الباقي سواء كان ذلك المقتضى اللفظى متصلا أو منفصلا وإن خص بدليل لفظى كان مجازا ولا وجه لهذا أيضا لأن القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين في القند عن عبد الجبار أنه أن خص بالشرط والصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز ولا وجه له أيضا وقد استدلل بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع ، وقال أبو الحسين البصرى إن كان المقتضى مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا وذلك كقول المتكلم بالعلم أردت به البعض الباقي بعد الإخراج وإن لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة واختار هذا غفر الدين الرازى فإنه قال في الحصول والختار قول أبى الحسين وهو أن القرينة المخصصة إن استقلت بنفسها صار مجازا وإلا فلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضرر بان عقلياً ولفظية أما العقلية فكذلك الدالة على أن غير القادر غير مراد بالحطاب بالباديات ، وأما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعلم أردت به البعض الفلقى ، وفي هذين التسميتين يكون العموم مجازا والدليل عليه أن اللفظ موضوع في اللغة للاستتراف فإذا استعمل هو بينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير مسأله لقرينة مخصصة وذلك هو الجازم . فان قلت لم يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستتراف ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص . قلت فتح هذا الباب يقضى إلى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلا لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال إنه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في معنى الذى جبل مجازا عنه والكلام في أن العلم المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى . ويجب عنه جماع كونه يقضى إلى ذلك ويجوز إمكان أن يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة في نفس الدال مع عدم فتح باب الامكان للفظى إلى سد باب الدلالة مطلقا فضلا عن

سد باب مجرد المجاز ، وحكي الآمدي من أبي بكر الرازي أنه إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة وإلا فهو مجاز واختاره الباقر من المالكية وهذا لا ينبغي أن يعد مذهبا مستقلا لأنه لا بد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني والنزالي إن محل الخلاف فيما إذا كان الباقي أقل الجمع فأما إذا بقي واحد أو اثنين كالو قال لو تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يسير مجازا بلا خلاف لأنه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع انتهى . وهكذا لا ينبغي أن يعد مذهبا مستقلا ما اختاره إمام الحرمين من أنه يكون حقيقة فيما بقي ومجازا فيما أخرج ، لأن محل النزاع هو فيما بقي فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا ؟

المسئلة السابعة والعشرون . اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما إذا خص بمعين أما إذا خص بغيرهم كالو قال تعالى اقتلوا المشركين إلا مبغضهم فلا يتجوز به على شيء من الأفراد بلا خلاف إذسان فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج وأيضا إخراج الجمهور من العام يسيره مجهولا وقد قل الأجمع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر وابن السعدي والأصفهاني قال الزركشي في البحر وما نقلوه من الاتفاق فليس بمتحيز وقد حكي ابن برهان في الوجيز الخلاف في هذه المسئلة وبأنه يصح العمل به مع الإيهام واعتل بأننا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والأصل عدمه فيبقى على الأصل والعمل به أي أن نعمل بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض لفظ العام ، وإنما يكون معارضا عند العلم به . قال الزركشي وهو صريح في الأضراب عن المخصص والعمل بالعام في جميع أفرادها وهو بعيد وقد رد القندي هذا البحث بأن المسئلة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المتصور وغيره ولا قائل به انتهى . وقال بعض الشافعية باطلا هذا محتجا بأن البيان لا يتأخر وهذا يؤدي إلى تأخره ، وأما إذا كان التخصيص معين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال :

الأول أنه حجة في الباقي وإليه ذهب الجمهور واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من محققي التآخيرين وهو الحق الحق لا شك فيه ولا شبهة لأن اللفظ العام كان متناولا لكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل ، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على السوية فأخرج البعض منها بمخصص لا يقتضي إبطال دلالة اللفظ على ما بقي ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل فزعم الدور وهو محال . وأيضا لا يقتضي للعمل به فيما بقي موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجب للقتضى وعدم الناسخ ، فوجب ثبوت الحكم . وأيضا قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالمعومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع . وأيضا قد قيل إنه ما من عموم إلا وقد خص وأنه لا يوجد عام غير مخصص فلو قلنا أنه غير حجة فيما بقي لزم إبطال كل عموم ، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة للطهارة إنما ثبت بمعومات .

القول الثاني أنه ليس بحجة فيما بقي ، وإليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه عنهما صاحب المصنوع وحكاه القفال للشافعي عن أهل العراق وحكاه النزالي عن القدرية . قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لأنه المتيقن قال إمام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبالي وإليه أن الهيئة الموضوعية للعموم إذا خست صارت بحجة ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسلمات إلا بدليل كسائر المجازات وإليه مال عيسى بن أبان انتهى . واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ما تحت من المراتب مجازات وإذا كانت الحقيقة غير مرادة وتعدت المجازات كان اللفظ مجازا فلا يحمل على شيء منها . وأوجب بأن ذلك

حيث جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون بالخطاب وإنما أضاف القول معالي نفسه ونبه على أخذه من كلام المصنف هو أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التي بعده وليس فيها تصريح بأن الرفع بالخطاب ولكنه مأخوذ من جعل الرفع مدلول الخطاب فلهذا أضافه إلى نفسه لأنه زاد التصريح به على ما يؤخذ من ظاهر كلام المصنف في بادي النظر ونبه على أخذه منه فندفع ما توهم عدم الرفع بقى هو أول أجزاء حد النسخ مع التفتة عن جعل الرفع مدلول الخطاب (الرفع بالوث والجنون) ونحوهما ما ليس بخطاب (و) خرج (بقوله على وجه) وإتته (إلى آخره) أي لولاه لكان ثابتا (ما) زائدة (لو) مصدرية أي بالعكس (كان الخطاب الأول) المتيقن بالحكم (مينا) من حيث الحكم التي أثبتته وقوله (بناية) أي معلومة تأكيدي (أو محلا) كذلك وقوله (بمينا) أي معلومة تأكيدي واعتقيدا بالمعلومية فيها لأن الحكم المنسوخ عنها أو مطلق عند الله تعالى ولأن النسخة اللاحقة لجماعها النسخ قال أبو الحسين

إنما يكون إذا كانت الميزات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها وما قدمنا من الأدلة فقد دلت على حمله على الباقي فيصار إليه .

القول الثالث : أنه إن خص بمصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقي وإن خص بمفصل فلا بل يصير مجاز حكمه الأستاذ أبو منصور عن الكرخي ومحمد بن شعاع الكلبي بالثقة والجميع . قال أبو بكر الرازي كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول في العلم إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيرهما فيكون بمنزلة اللفظ ، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول إن الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيها عدا للشيء انتهى . ولا يخفى أن قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس عليها دليل وقوله وصار حكمه إلخ ضم دعوى إلى دعوى والأسفل بقاء الدلالة والمظاهر يقتضي ذلك فمن قال برضاها أو بعدم ظهورها لم قبل منه ذلك لا بدليل ولا دليل أصلاً .

القول الرابع : أن التخصيص إن لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما في قوله تعالى - اقتلوا المشركين - لأن القيام بالدلالة على لئع من قتل أهل القمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين ، وإن كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لا يثبت عنه الظاهر لم يجوز التعلق به كما في قوله تعالى - والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - لأن قلم الدلالة على اعتبار النصاب والحزب وكون المسروق لاشبهة للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بمصوم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا يثبت عنه ظاهر اللفظ وإليه ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي . ويجاب عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص وهي كائنه في الموضوعين والاختلاف بكون الدلالة في البض أظهر منها في البض الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضي ما ذكره من التفرقة المنفية إلى سقوط دلالة الدال أصلاً وظاهراً .

القول الخامس : إن كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص ولا يحتاج إليه كافتقار المشركين فهو حجة لأن مراده بعد إخراج الذي وإن كان يتوقف على البيان ويحتاج إليه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى - أقيموا الصلاة - فإنه يحتاج إلى البيان قبل إخراج الحائض ونحوها وإليه ذهب عبد الجبار وليس هو بشيء . ولم يدل عليه دليل من عقل ولا قل .

القول السادس : أنه يجوز التحكك به في أقل الجمع لأنه التبين ولا يجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر والفرزاني وابن القشيري وقال أنه تحكم ، وقال الحسن الهندي لمه قول من لا يجوز تخصيص التثنية . وقد استدلل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو للتبيين والباقي مشكوك فيه وردت جمعة كون الباقي مشكوكاً فيه لما تقدم من الأدلة .

القول السابع : أنه يحكم به في واحد فقط حكمه في النحول عن أبي هاشم وهو أشد تحكماً مما قبله .

القول الثامن : الوقت فلا يعمل به إلا بدليل حكمه أبو الحسين بن القطان وجهه منظاراً لقول ميسر بن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقت إنما يحسن عند توازن الحجاج وتعارض الأدلة وليس هناك شيء من ذلك .

السنة الثامنة والعشرون : إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفرادها مما حق العموم أن يناوله كقوله تعالى - حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى - فهل يدل ذكر الخاص على أنه غير

تعالى فأسكوهم في البيوت حتى يتوفاهم الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً فلدليل الدليل على تضليل هذا السبيل ثبت اسم الفسخ ( وصرح المخطب الثاني ) الدال على الرغ ( يقتضي ذلك ) أي الكون مضافاً أو مطلقاً وهو ارتفاع الحكم عند وجود النافية وزوال المضي ( فانه ) أي الخطب للذكر للذكر ( لا يسمى تليها للأول ) من حيث حكم فلا يسمى رفع حكم الأول بالثاني نسخاً فالمراد بيان خروج الرغ الذي تضمنه ذلك الكون لاقضه ( مثله ) أي مثال المخطب الأول للنسب أو المطلق الذي صرح المخطب الثاني بقتضيه غايته أو عليه ( قوله تعالى ) يا أيها الذين آمنوا ( إذا نودي للصلاة ) أي ( أذن لها ( من يوم الجمعة ) أي فيه ( فاسموا ) أي اسبوا بسكينة ثم إن توقف الإدراك الواجب على نحو المدحوجب للتصور ( إلى ذكر الله ) أي الخطبة وقيل الصلاة ( وذروا البيع ) واتركوا المعاملة ( فتعز بـ ) البيع الذي هو حكم هذا المخطب وهو قوله وذروا البيع ( مضافاً ) بقضاء الجمعة ( كما يدل عليه مشروطاً بالتداء بالجمعة فإن ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة ولا يحسن من



السلامة) أدبت (فاقتضوا  
في الأرض وابتغوا من  
فضل الله) حيث دل على  
إباحة البيع (ناسخ  
للاول) المال على تحريمه  
اذ ليس على الوجه  
الذكر اذ لو لم يرد ما ثبت  
التحريم حيث لا لقضاء  
غايته (بل) للانتقال (بين)  
صريحاً (غاية التحريم)  
المفهومة بقوله من سيق  
الآية كاتقتر (وكذا)  
أي ومثل قوله تعالى اذا  
نودي للصلاة الى آخره  
(قوله تعالى وحرم عليكم  
صيد البر) أي الصيد فيه  
(مادام حراماً) أي محرمين  
في أنه (لا يقتل) نسبه قوله  
تعالى واذا حكمتم قاصداً  
حيث دل على جواز  
الاصطياد بعد زوال  
الاحرام (لأن التحريم)  
الذي هو حكم الاول إنما  
هو (للاحرام) أي لأجله  
بدليل تعليقه عليه (وقد  
زال) الاحرام بالتحلل  
فيقول التحريم المعلق به  
فلم يكن قوله تعالى واذا  
حكمتم قاصداً وداعى الوجه  
المذكور بل لو لم يرد  
ما ثبت التحريم بعد  
التحلل لاتضاء علته حيث  
وهي الاحرام (و) خرج  
(بقوله مع تراخيه عنه  
ما اتصل بالخطاب) الميت

مراد بالفظ العام أم لا وقد حكى الروايات في البحر عن والده في كتب الوصية أنه حكى اختلاف  
العلماء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا مخصوص لا يدخل تحت العام لأن الوصية لا تلازمه لا يمكن  
لأفرادها بالذكر فائدة . قال الزركشي في البحر وعلى هذا جرى أبو علي التارسي وتلميذه ابن  
جني وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فاته قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر إنه  
يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر لأن العطف يقتضى التباينة قال الروايات أيضاً وقال بعضهم  
هذا مخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفأدته التأكيد وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة  
بالخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحنا هذا للقائم بما لا مزيد عليه في شرحنا للفتاوى . وإذا كان  
للمطوف خاصاً فاختلفوا هل يقتضى تخصيص للمطوف عليه أم لا فذهب الجمهور إلى أنه لا يوجب  
وقالت الحنفية بوجبه وقيل بالوقف ، ومثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم  
بكافر ولا ذو عهد في عهده فقال الأولون لا يقتل المسلم بالذي لقوه لا يقتل مؤمن بكافر وهو عام في  
الحرفي والذي لأنه نكرة في سياق النفي وقالت الحنفية بل هو خاص والراد به الكافر الحرفي بقرينة  
عطف الخاص عليه وهو قوله ولا ذو عهد في عهده فيكون التقدير ولا ذو عهد في عهده بكافر قالوا  
والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحرفي فقط بالأجاء لأن المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن  
يكون للكافر الذي لا يقتل به السلم هو الحرفي تسوية بين المطوف والمطوف عليه . قال الأولون  
وهذا التقدير ضعيف لوجوه . أحدها : أن السلف لا يقتضى الاشتراك بين المتماثلين من كل وجه .  
الثاني : أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج إلى إظهار قوله بكافر لأن الإظهار خلاف  
الأصل ، والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد في غريب الحديث بذلك ،  
فقال إن قوله ولا ذو عهد جهة مستأنفة وإنما قيده بقوله في عهده لأنه لو اقتصر على قوله ولا ذو عهد  
لتوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل ، فلما قال في عهده عطفنا اختصاص انتهى  
بحالة العهد . الثالث : أن حل الكافر المذكور على الحرفي لا يحسن لأن إهدار دم مسلمين من المؤمنين  
بالضرورة فلا يتوهم أحد قتل مسلم به . وقد أطال أهل الأصول الكلام في عهدة المسلمة وكيفية  
هناك ما يقتضى التطويل ، وقد قيل على ما ذهب إليه الأولون ما وجه الارتباط بين المجتنب إذا لا يظهر  
مناسبة لقوله ولا ذو عهد في عهده مطلقاً قوله لا يقتل مسلم بكافر . وأجلب من ذلك الشيخ أبو  
اسحق المروزي بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم الكفار كانت شديدة جداً ، فلما قال عليه  
الصلاة والسلام لا يقتل مسلم بكافر حتى أن يتجرد هذا عدا الكلام (١) فتصلهم العداوة الشديدة  
بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فنبه قوله ولا ذو عهد في عهده .  
المسئلة التاسعة والمثرون : نقل التزالي والآمدى وابن الحجاب الإجماع على منع العمل بالعام  
قبل البحث عن المخصص واختلفوا في قدر البحث والأكثرون قالوا إلى أن ينال الظن بعلمه  
وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إلى القطع به وهو ضعيف إذ القطع لا سبيل إليه واشتراطه يقتضى  
إلى عدم العمل بكل عموم . وأعلم أن في حكاية الإجماع نظراً فقد قال في المحصول قال ابن شريح  
لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فإذا لم يوجد بعد ذلك المخصص حيث يجوز  
التمسك به في إثبات الحكم وقال الصبري يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة خصصة . واحتج  
الصبري بأمرين . أحدهما : لو لم يجوز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص لم يجوز التمسك بالحقيقة  
الإبعد البحث هل يوجد ما يقتضى صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وهذا باطل فذاك مثله . بيان

(١) كذا بالأصل ولعله ظن أن يجوز هذا الكلام إلى أن يحملهم إلى آخره .

الحكم (من) نحو (صفة أو شرط أو استثناء) رافع للحكم في بعض الأحوال فاته وإن دل على رفع الحكم حيث لا يسمى نسخاً

اهتمامه قرآنه وخاصة  
قرآنيته كحرمة من  
الحدث وقراءة الجنب  
وبهذا يتضح اندراجها في  
تعريف النسخ إذ قد بان  
أن المرفوع حكم (وجاء  
الحكم الذي أفاده ذلك  
الرسم) ضمن أن لا الأسيرين  
من المنسوخ والبالى حكم  
غير أنه عبر عن المنسوخ  
بالرسم اختصارا وقد وقع  
نسخ الرسم وبقاء الحكم  
(عبر) نسخ قوله (والشيخ  
والشخنة) إذ زيانا جرحها  
ألبتة بقطع الحمزة سماعا  
فانه كان قرآنا (قال عمر  
رضي الله عنه قد قرأناها)  
أي هذه الجلة أو الآية أو  
الكلمات من جملة القرآن  
(رواه) أي قول عمر  
المذكور (الشافعي) رضى  
الله عنه (وفيه) ثم نسخ  
كونه قرآنا ونفي حكمه (و)  
لذلك (قد رجم صلى الله  
عليه وسلم الحسين) أي  
أمر بجهدهما ووجه إياهما  
(متفق عليه) أي على  
روايته من الشيخين (و)  
المصنفان (هما المراد  
بالشيخ والشيخو) يجوز  
(نسخ الحكم وبقاء الرسم)  
المال على ذلك الحكم فتبقى  
القرآنية وخاصتها وقد  
وقع ذلك (عبر) نسخ  
قوله تعالى (والذين يتوفون  
منكم ويغفرون أزواجا

للزامة أنه لو لم يجر النسخ بالعام لإلزام طلب التخصيص لكن ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل  
وهذا المعنى قائم في النسخ بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم وبيان أن النسخ بالحقيقة  
لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى الجاز هو أن ذلك غير واجب في العرف بدليل أنهم يعملون  
الأنفا على ظاهرها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول أم لا وإذا وجب ذلك في  
العرف وجب أيضا في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله  
حسن ، والأمر الثاني أن الأصل عدم التخصيص وهذا يوجب عن عدم التخصيص فيمكن في  
إثبات ظن الحكم . واحتج ابن شريح أن بتقدير قيام التخصيص لا يكون العموم حجة في صورة  
التخصيص قبل البحث عن وجود التخصيص يجوز أن يكون العموم حجة وإن لا يكون والأصل أن  
لا يكون حجة إبقاء للنسخ على حكم الأصل . والجواب أن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه  
غير حجة لأن إجراء على العموم أول من حله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التماوت  
كفي ذلك في نبوت الظن انتهى كلام المصنف ، وما ذكره من أن ما وجب في العرف وجب في  
الشرع منوع . وما استدله زاعما أنه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثبت من وجه معتبر  
ولاشك أن الأصل عدم التخصيص فيجوز النسخ بالليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد للمأسيين  
لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود التخصيص لمن كان كذلك يسوغ له النسخ بالعام  
بل هو فرضه الذي تعبد الله به ولا ينافي ذلك تقدير وجود التخصيص فان مجرد هذا التقدير لا يسلط  
قيام الحجة بالعام ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره .

للسنة الوفية ثلاثين : في الفرق بين العام بخصوص والعام الذي أريد به الخصوص . قال  
الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد  
أقل وما ليس بمراد هو الأكثر ، وقال أبو علي بن أبي هريرة العام بخصوص المراد به هو الأكثر  
وما ليس بمراد هو الأقل قال ويترقان (١) أن العام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ  
أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر . والثاني أن المراد فيما أريد به الخصوص مقدم على اللفظ وفيما  
أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقدر به ، وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبه  
للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص فان الثاني أهم من  
الأول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا مادل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض  
مادل عليه اللفظ حكما عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ  
بالنسبة إلى البعض الذي أخرج وهذا متوخه إذا قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام  
مريضا به بعض ما يتناوله . قال الزركشي ورفق بعض المناجاة بينهما بوجهين آخرين .  
أحدهما أن المتكلم إذا أطلق اللفظ العام ، فان أراد به أيضا معينا فهو العام الذي  
أريد به الخصوص وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام بخصوص مثله قام الناس

(١) كذا الأصل وأقول عبارة ملخصه حصول المأمول نصها قال ويترقان في أن العام  
الذي أريد به الخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام بخصوص يسمح الاحتجاج بظاهره  
اعتبارا بالأكثر اه فيظهر والله أعلم أن ابن أبي هريرة فرق بينهما بثلاثة وجوه هذين الوجهين  
الموجودين معنا والوجه الثالث الذي في العبارة التي نقلناها لك ، وعلى هذا فليل الأصل هكذا  
ويترقان من ثلاثة وجوه الأول أن العام الخ ويدل عليه قوله والثاني وبدهما قوله والثالث أن  
العام الذي أريد به الخصوص لا يصح الخ .

من الله أو منهم وبالأزواج  
ولأزواجهم خبر المبتدأ  
الثاني فيتنطق بمحذوف  
والمبتدأ الثاني وخبره خبر  
الأول وهو الذين يتوفون  
وفي الجملة خبره وقرأه  
الباقون بالنصب وفيه  
أوجه أحدها النصب على  
المصدرية بطل محذوف  
والتقدير بوصون وصية  
(لأزواجهم متاعا) في نصبه  
أوجه أحدها أنه بتقدير  
فمن لفظه أي متوهن  
متاعا أي قتيلا أو من غير  
اعطه أي جعل الله لمن  
متاعا ويتعلق بمتاعا أو  
بمحذوف قوله (إلى الحول)  
فانه دل على وجوب  
اعتداد المتوفى منها سنة  
وقد (نسخ بآية) والذين  
يتوفون منكم ويوفون  
أزواجهم (يترصن بأنفسهن  
أربعة أشهر وعشرا)  
لتأخرها في الزول وإن  
تقدمت في التلاوة (و).  
يجوز (نسخ الأسمين) أي  
الرسم والحكم جميعا وقد  
وقع (نحو) نسخ الأسمين  
للمذكورين في حديث  
عائشة رضي الله عنها أي  
(كان فيما أزل) أي من  
القرآن (عشر رضعات  
محاولات) أي بحرمن  
(ففسخ بحسن معلومات)  
أي (بحرمن) فسوف  
رسول الله صلى الله عليه

فإذا أردت إثبات القيام لزيد مثلا لأخبر فهو عام أريد به الخصوص وإن أردت به سلب القيام من زيد فهو عام مخصوص . والثاني أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة الجميع فيتميمه البعض والعام بخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية . قال وقرئ بعض المتأخرين بأن العام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناولوه وهو مجاز قطعا لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره قال وشرط الإرادة في هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكتفي طردها في إثباته لأن التصود منها نقل اللفظ من معناه إلى غيره واستعماله في غير موضعه وليست الإرادة فيه إخراجا لبعض المدلول بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه كأراد باللفظ مجازه ، وأما العام بخصوص فهو العام الذي أريد به معناه خرجا منه بعض أفرادها فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخرها عنه بل يكتفي كونها في إثباته كالشبهة في الإطلاق ، وهذا موضع خلافهم في أن العام بخصوص مجاز أوحقيقة ومنشأ التردد أن إرادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقي أولا وهو أقوى كونه حقيقة لكن الجمهور على المجاز والثانية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره وقال علي بن عيسى التنحوي إذا أتى بسورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز لإقيا بعض المواضع إذا صار الأظهر الخصوص كقولهم غسلت يافى وصرفت نحلى وجاءت بنو نعيم وجاءت الأزد انتهى . قال الزركشى وظن بضموم أن الكلام في الفرق بينهما مما آثاره للتأخرون وليس كذلك فقد وقعت للترقية بينهما في كلام التنافى وجماعة من أصحابنا في قوله تعالى - وأحل الله البيع - هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص انتهى . وبإشفاق أن العام الذي أريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالترقية عند التمسك به على إرادة التمسك به بعض ما يتناولوه بضمومه وهذا لا شك في كونه مجازا لاحقيقة لأنه استعمال اللفظ في بعض ما يوضع سواء كان المراد منه أكثره أو أقله فانه لا مدخل للترقية بمقابل من إرادة الأقل في العام الذي أريد به الخصوص وإرادة الأكثر في العام بخصوص . وبهذا يظهر لك أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العلم بخصوص فهو الذي لا تقوم قرينة عند التمسك به على أنه أراد بعض أفرادها فيبقى متناولا لأفراد العموم وهو عند هذا تناول حقيقة فإذا جاء التمسك بما يدل على إخراج البعض - كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز .

## الباب الرابع

في الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسألة

المسألة الأولى : في حده ، فقيل الخاص هو اللفظ الدال على معنى واحد ويترض عليه بأن تنقيده بالوحدة غير صحيح فإن تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه أو صنف من أصنافه إلا أن يراد بالمسمى الواحد ماهر أهم من أن يكون فردا أو نوعا أو صنفًا لكنه يشكل عليه إخراج أفراد متعددة نحو أكرم القوم إلا زيدا وعمرا وبكرا . ثم يرد على هذا الحد أيضا أنه يصادق على كل دال على معنى واحد سواء كان مخرجًا أولا . قيل في حده هو ما دل على كثرة مخصوصة ويترض عليه بأن التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد نحو أكرم القوم إلا زيدا وليس زيد وحده بكثرة ، وأيضا يترض عليه بأنه يصدق وسلم . ومن فيا يقرأ من القرآن وقوله (فسخن) أي تلاوة وحكما وقوله بحسن معلومات أي ثم نسخت الحسن أيضا لكن تلاوة

على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجا من عموم أم لا إلا أن براديهذين الحقيين بعدد الخاص من حيث هو خاص وأما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو في اللغة الأفراد ومنه الخاصة وفي الاصطلاح تمييز بعض الجمل بالحكم كذا قال ابن السمعاني . ويرد عليه العام الذي أريد به بالخصوص . وقيل بيان ما لم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضا بيان ما لم يرد بالعام الذي أريد به بالخصوص وليس من التخصيص . وقال البصري التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان ما لم يرد بالعام لا بيان ما لم يرد به . وأيضا يدخل فيه العام الذي أريد به بالخصوص . وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمياته واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في تناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال . وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يشاؤه الخطاب عنه واعترض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله . وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص وقيل هو تعريف أن العموم بالخصوص وأورد عليه أنه تعريف بالتخصيص بالخصوص وفيه دور . وأجيب بأن المراد بالتخصيص المهدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص للذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتبارا فلا دور . قال الفتح الشافعي إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه علم غير مقصود بالخطاب وأن المراد ماعده ولا نقول إنه داخل في الخطاب فخرج منه بدليل . وإلا لكان نسخا ولم يكن تخصيصا فان الفرق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان مافسد باللفظ العام قال السكاكيني والقاضي عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم يقدر أراد بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لأنه شبه بالخصوص الذي يوضع في الأصل بالخصوص وإرادة البعض لتأثيره موضوعا في الأصل لذلك ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وأما يصير خاصا بالصدق كالأمر يصير أمرا بالطلب والاستدعاء وقد ذكر مثل هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والزمالي . وأما الخصوص فقل هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا جمعه ويعترض عليه بالعام الذي أريد به بالخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا لواحد المعين الذي لا يصلح إلا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ما تقدم . قال العسكري الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما أراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالإرادة . وقيل الخاص ما يقابل أمرا واحدا بنفس الوضع والخصوص أن يتناول شيئا دون غيره وكان يصح أن يشاؤه ذلك الغير . وأما التخصيص فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مختصا للعام بمعنى أنه أراد به بعض ما تناوله ويوصف بالتأنيب لدلالة التخصيص بأنه مختص ويوصف بالدليل بأنه مختص كما قال السنة تخصص الكتاب ويوصف المستثنى بأنه مختص . وإذا عرفت أن المقصود في هذا الباب ذكر كراهة التخصيص دون الخاص والخصوص فالأولى في حده أن يقال هو إخراج بعض ما كان داخل تحت العموم على تقدير عدم التخصيص .

المسألة الثانية : في الفرق بين النسخ والتخصيص . أعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بينهما من وجوه : الأول أن التخصيص ترك بعض الأعيان والنسخ ترك الأعيان كلها قال الأستاذ الاسفرائيني . الثاني أن التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول إلا الأزمان قال الزمالي وهذا ليس بصحيح فإن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان والتخصيص يرد على الفعل في بعض الأحوال انتهى . وهذا الذي ذكره هو فرق مستقل فينبغي أن يكون هو الوجه الثالث . الوجه الرابع أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الأفراد ذكره البيضاوي . الوجه الخامس أن النسخ

لاحكا وقوله من أي الخمس  
لتأخر إزاله فلم يكن  
سنتها عند وفاته صلى الله  
عليه وسلم والتحديد  
بالملومات كأنه إشارة إلى  
اشتراط نيتها حتى لا يثبت  
التحريم بالشك وليس في  
الحديث بيان صورة رسم  
الخمس (د) يجوز (النسخ  
إلى بدل) للنسخ (د) إلى  
غير بدل) له ولتضمن  
النسخ معنى الانتقال عداه  
بالهنا وفيما يأتي وقد وقع  
الضم (الأول) أي  
النسخ إلى بدل (كا) أي  
كالنسخ الذي (في نسخ)  
وجوب (استقبال) صخرة  
(يت المقدس) في الصلاة  
(باستقبال) أي بوجوب  
استقبال (الكعبة) فيها  
(وساقي) في قول المصنف  
ونسخ السنة بالكتاب  
فمنصة التمثيل به في الحديث  
باعتبارين مثل به في كل  
مهما (والثاني) أي النسخ  
ببدل (كا) أي كالنسخ  
الذي (في نسخ) حكم قوله  
تعالى إذا ناجيت الرسول  
فقدّموا بين يدي نواكم  
صدقة من وجوب تقديم  
الصدقة على مناجاة النبي  
صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى  
أعفتكم إلى آخره أي أعتف  
الفرق من تقديم الصدقة  
وجمها لجمع الخطابين أو  
لكثرة التناجي فلا تفرطوا  
في المدكورات فإن القيام بها

إليه أن الراد به استقلال التاسع ولابد العوجوب هنا فبرج الأمر إلى ما كان (١٤٣) قبله ما دلّ عليه الدليل العلم

من تحريم المضرة والمباحة  
للفئة وما ضمنه هذا  
الكلام من وقوع هذا  
القسم ناه في جمع الجوامع  
وقاها الشافعي وأجاب  
في شرحه عن هذه الآية  
بمنع أنه لا يدل للعوجوب  
قال بل يله الجواز الصديق  
هنا بالاباحة والاستحباب  
(و) يجوز النسخ (إلى)  
(ما) أي إلى حكم (هو)  
أغلظ) أي أشق من  
للسنوخ وقد وقع  
(كنسخ التخيير) بين  
صوم رمضان (و) إخراج  
(الفدية) عنه وهي مد  
أومدان خلاف لكل  
مسكين من كل يوم  
والانتقال منه (إلى) تعيين  
(الصوم) وعدم أجزاء  
الفدية بدليل أنه (قال)  
تعالى وعلى الذين يطيقونه  
أي الصوم إذا أخطوا  
(فدية) طعام مسكين  
واته في القراءة (إلى) قوله  
تعالى - فمن شهد منكم  
الشهر فليصمه - فالتخيير  
الذي أفاده وعلى الذين  
يطيقونه فدية إلى قوله  
وأن تصوموا خير لكم  
نسخه قوله تعالى - فمن  
شهد منكم الشهر فليصمه  
وصي صوم وتبينه  
أشق من التخيير لأن  
إلزام أحد الأمرين بعينه  
أشق من التخيير بينهما

تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله أيضا الأستاذ واختاره البيضاوي  
واعترض عليه امام الحرمين - الوجه السادس : أن التخصيص قليل والنسخ تبدل حكم القاضي  
أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعي واعترض بأنه قليل الفائدة : السابع : أن النسخ يتطرق  
إلى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق إلا إلى  
الأول ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لا يدخل في الأمر بأمور واحد  
والنسخ يدخل فيه . الثامن : أن التخصيص يبق دالة اللفظ على ما يقى تحته حقيقة كان أو مجازا  
على الخلاف السابق والنسخ يطل دالة حقيقة للسوخ في مستقبل الزمان بالكيفية . التاسع : أنه  
يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالنسخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بخصوص .  
العاشر : أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ولا يجوز التخصيص قال التراقي وهذا الإطلاق  
وقع في كتب العلماء كثيرا (١) أو الراد أن الشريعة للتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة  
للتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ . الحادي عشر : أن النسخ رفع الحكم بد نيونه  
بخلاف التخصيص فإنه يبان للراد باللفظ العام ذكره القفال الشافعي والهادي في زيادته .  
الثاني عشر : أن التخصيص يبان ما يريد بالعموم والنسخ يبان ما يريد بالنسخ ذكره للهاوردي .  
الثالث عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون مقترنا بالعلم أو متقنا عليه أو متأخرا عنه ولا يجوز  
أن يكون التاسع متقدما على للسوخ ولا مقترنا به بل يجب أن يتأخر عنه . الرابع عشر : أن النسخ  
لا يكون إلا بقول وخطاب والتخصيص قد يصحكون بأدلة النقل والقرائن وسائر أدلة السمع .  
الخامس عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع والنسخ لا يجوز أن يكون بالإجماع .  
السادس عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون في الأخبار والأحكام والنسخ يخص بأحكام الشريعة .  
السابع عشر : أن التخصيص على الفور والنسخ على التراخي كقول للهاوردي قال لزر كشي وفيه نظر .  
الثامن عشر : أن تخصيص للتطوع بالمظنون واقع ونسخه به غير واقع وهذا فيه ما يأتى من  
الخلاف . التاسع عشر : أن التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم العام  
والخاص . العاشر عشر : أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالصوم عند الخطأ ما عداه والنسخ  
يحقق أن كل ما يتناول اللفظ مراد في الحال وإن كان غير مراد فيها بعينه هذا جملة ما ذكره من  
العروق ، وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها .

للسنة الثالثة : اتفق أهل العلم سلفا وخلفا على أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف  
في ذلك أحد ممن يمتد به وهو معلوم من هذه الشريعة الطهارة لا يفتى على من له أدنى تسك بها  
حتى قيل إنه لا علم إلا وهو مخصوص إلا قوله تعالى - والله بكل شيء عليم - قال الشيخ علم الدين  
الرافعي ليس في القرآن علم غير مخصوص إلا أربعة مواضع أحدها قوله - حرمت عليكم أمهاتكم -  
فكل ما سميت أما من نسب أورضاع وإن علت فهي حرام ، ثانيها قوله - كل من عليها فإن -  
كل نفس ذائقة الموت - ، ثالثها قوله تعالى - والله بكل شيء عليم - ، رابعها قوله - والله على كل  
شيء قدير - واعترض على هذا بأن القدرة لاتطلق بالمستحيلات وهي أشياء وقد ألقى بهذه

(١) كذا في الأصل ، وفي العبارة سقط ولله وهو غير مسلم كأندل عليه عبارة التراقي في شرح  
التنقيح ونصها وأما نسخ شريعة بشرية فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في العقائد  
الكلية بل في بعض المروء مع حوازه في الجميع عقلا غير أنه لم يقع وإنما قيل إن شربتنا  
ناسخة لجميع الشرائع لعناء في بعض المروء خاصة .

خصوصا إذا كان ذلك الأحد أشق من الآخر كأنها وما تقرر من النسخ هو قول الجمهور وهو كاف في صحة التخييل (و) يجوز النسخ

للاوضح أربعة قوله تعالى - وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - وقد استدل من لا يستد  
به بما لا يستدبه فقال إن التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنى الجواز انه يفتي فيصدق في  
فيه ورد ذلك بأن صدق النبي إنما يكون بقيد العموم وصدق الانيات بقيد الخصوص فلم يتوارد  
النبي والانيات على محل واحد وما قالوه من أنه يلزم البداء مردود بأن ذلك إنما يلزم  
لأريد العموم الشامل لما خصص لكنه لم يرد ابتداء وإنما أريد الباقي بعد التخصيص وقد قيد  
بعض للتأخيرين خلاف من خالف في جواز التخصيص عن لا يستد به بالأخبار لا يبرها من الانشاءات  
ومن جهة من قيده بذلك الآمدي وعلى كل حال فهو قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق  
والحق باطل .

السنة الرابعة : اختلفوا في القدر الذي لابد من بقاءه بعد التخصيص على مذاهب الأول : أنه  
لا بد من بقاء جميع قرب من مدلول العام وإليه ذهب الأكثر وحكاة الآمدي عن أكثر أصحاب  
الشافعي قال وإليه مال امام الحرمين وقوله الرازي عن أبي الحسين البصري وقوله ابن برهان عن  
الغزالي قال الأمهاني مناسبه الآمدي إلى الجمهور ليس بجيد ثم اختاره الغزالي والرازي .

الذهب الثاني : أن العام إن كان مفردا كمن والألف واللام نحو اقتل من في الدار واقطع  
السارق جاز التخصيص إلى أقل الراتب وهو واحد لأن الاسم يصلح لهما جميعا وإن كان بلفظ  
الجمع كالسليمين جاز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنين على الخلاف قاله القفال الشافعي وابن  
الصباغ قال الشيخ أبو إسحق الاسفرائني لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما إذا لم تكن  
السنة جماعا كمن والألف واللام .

للذهب الثالث : التخصيص بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز إلى الواحد  
والأفلا يجوز قال الزركشي حكاة ابن الطهر وهذا للذهب داخل في للذهب السادس كما سيأتي .  
للذهب الرابع : أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم إلى أقل الجمع حكاة ابن  
برهان وغيره .

للذهب الخامس : أنه يجوز إلى الواحد في جميع ألفاظ العموم حكاة امام الحرمين في التلخيص  
عن معظم أصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي وقوله ابن السمعاني في القواطع عن سائر  
أصحاب الشافعي ما عدا القفال وحكاة الأستاذ أبو إسحق الاسفرائني في أصوله عن إجماع الشافعية  
وحكاة ابن الصباغ في السنة عن أكثر الشافعية وصححه القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحق  
ونسبه القاضي عبد الوهلي في الإفادة إلى الجمهور .

الذهب السادس : أن كان التخصيص بمقتضى فإن كان بالاستثناء أو البدل جاز إلى الواحد  
نحو أكرم الناس إلا الجاهل وأكرم الناس إلا القيا وإن كان بالصفة أو الشرط فيجوز إلى اثنين  
نحو أكرم القوم القضاة أو إذا كانوا فضلاء وإن كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور  
القتيل كقولك قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة أو أربعة ولم يقتل سوى اثنين جاز إلى اثنين وإن  
كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام هكذا  
ذكره ابن الحاجب واختاره قال الأمهاني في شرح المحصول ولا نفعه لغيره . احتج الأولون بأنه  
لوقال قاتل قتل كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لافيا عظمت في كلامه وهكذا لو قال  
أكرمت كل العلماء ولم بكرم إلا ثلاثة أو قتل جميع بني قوم ولم يقتل إلا ثلاثة . واحتج القائلون  
بجواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة بأن ذلك أقل الجمع على الخلاف المتقدم ويجب بأن

عشرون صابرون يطلبوا  
ماتين - ) من الكفار  
من وجوب ثبات الواحد  
للشبهة منهم فإن هذا  
الشرط في معنى إيجاب  
مصاراة الواحد للشبهة  
(قوله تعالى) - إن يكن  
منكم مائة صابرة  
يطلبوا ماتين - ) بدقوله  
تعالى - الآن خفف الله  
عنكم وحمل إلى آخره  
فأوجب ثبات الواحد  
للاثنين منهم فقط وهو  
أخف من وجوب ثباته  
للمائة (و يجوز نسخ)  
حكم (الكتاب بالكتاب)  
والكتاب القرآن العظيم  
وكرر العمل إشارة إلى  
معنى آخر من النسخ وقد  
وقع ذلك (كسغا) أي  
كالنسخ الذي (تقدم في  
آبي العدة و) في (آبي  
المصابة و) يجوز (نسخ)  
حكم (السنة) وتقدم  
منها (بالكتاب) وقد  
وقع (كسغ) وجوب  
بل وجواز (استقبال)  
صخرة (بيت المقدس) في  
الصلاة (الثابت بالسنة  
الغنية في حديث  
الصحيحين) فإنه صلى الله  
عليه وسلم استقبلها في  
الصلاة ستة عشر شهرا  
(قوله تعالى قول وجهك)  
أي أصره (شطر المسجد  
الحرام) أي جهة

وقد وقع (بحو) نسخ منع الرجال من زيارة القبور نحرهما أو كراهة الى (١٤٥) نديها في (حديث مسلم كنت

نهيتمكم عن زيارة القبور  
فزروها) واختلفوا في  
زيارة النساء والمرجع  
عندنا كراهتها (وسكت)  
المسند في نسخة (عن  
نسخ) حكم (الكتاب  
بالسنة (وقد) اختلفوا فيه  
فقبل بمنته مطلقا لقوله  
تعالى - قل ما يكون لي  
أن أبذل من نقاء ضي -  
والنسخ بالسنة تبديل  
منه (قبل بجوازه) مطلقا  
وصححه في جميع الجوامع  
لقوله تعالى - وأزنا إليك  
الذكر لتبين الناس  
مازل إليهم - وليس ذلك  
تبديلا من نقاء نفسه  
- وما ينطق عن الهوى -  
وبروقه (ومثله) البناء  
لفصول (بقوله) أي  
بالنسخ المتعلق بقوله (تعالى)  
- كتب عليكم اذا  
حضر أحدكم الموت (أي  
حضرته أسبابه وظهرت  
أمارته (إن ترك خيرا)  
أي مالا وقيل مالا كثيرا  
(الوصية للسوالدين  
والأقربين) صرفع  
بكتب وذكره للفصل  
أولاً ويل الوصية بنحو  
الاياء أو أن يوصي أو  
لأنه مجازي - التائب (مع)  
حديث الترمذي وغيره  
لاوصية لوارث) فانه نسخ  
لما دلت عليه الآية من  
وجوب الوصية للوالدين

ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام إنما هو في العام والجمع ليس بلم ولا تلازم بينهما  
واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز أن يقول أكرم الناس الا الجبال  
وان كان العام واحداً ويحجب عنه بأن محل النزاع هو أن يكون مدلول العام موجوداً في الخارج  
ومثل هذه الصورة اتفاقية ولا يستبرجها فالتاس هنا ليس بعام بل هو للمهود كما في قوله تعالى  
- الذين قال لهم الناس - فان الرد بالناس للمهود وهو نعيم بن مسعود وللمهود ليس بعام  
واستدلوا أيضاً بأنه يجوز أن يقول القائل أكلت الخبز وشربت الماء والمراد الشيء البسيط بما يتناوله  
الماء والخبز . وأجيب عن ذلك بأنه خبر محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المتألفين  
ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمهود والخبز وهو الخبز والماء المقرر في القهر  
أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم ، والذي ينبغي اعتناؤه في مثل هذا المقام أنه لا بد أن يبقى  
بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلولاً للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد  
لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه أكثر مما قد خص  
أو بكونه أقرب الى مدلول العام فان هذه الأثرية والأثرية لاقتضيان كون ذلك الأكثر  
الأقرب هما مدلولاً للعام على التمام فانه بمجرد اخراج فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل  
لأفراده كما يصير غير شامل لما عند اخراج أكثرها ولا يصح أن يقال هنا إن الأكثر في حكم  
الكل لأن النزاع في مدلول اللفظ ولهذا يأتي اختلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقي بعد  
التخصيص من باب الحقيقة والمجاز ولو كان المخرج فرداً واحداً ، وإذا عرفت أنه لا وجه لتقييد  
بكون الباقي بعد التخصيص أكثر أو أقرب الى مدلول العام عرفت أيضاً أنه لا وجه لتقييد  
بكونه جماً لأن النزاع في معنى العموم لا معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون  
السنة مفردة لفظاً كمن وما والمعرف باللام وبين كونها غير مفردة فان هذه الصيغة التي ألفاظها  
مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار إنما هو بالمعنى لا بمجرد الألفاظ .

المسئلة الخامسة : اختلفوا في النقص على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب في المنص  
وابن برهان في الوجيز . أحدهما أنه ارادة المتكلم والميل كاشف عن تلك الارادة . وثانيهما أنه  
الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الأول ابن برهان وغيره الذين الرأى في محموله فانه قال  
النقص في الحقيقة هو ارادة المتكلم لأنها المؤثرة ويطلق على المال على الارادة مجازاً وقال  
أبو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصاً بالأدلة ويصير خاصاً في نفس الأمر بارادة المتكلم  
والحق أن النقص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخص بالارادة أسند التخصيص  
الى ارادته فجعلت الارادة مخصصة ، ثم جعل مادل على ارادته وهو الميل اللفظي أوفيه مخصصاً  
في الاصطلاح والمراد هنا إنما هو الميل فنقول النقص للعام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل  
وإما أن لا يستقل بل يتعلق بمناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل ، فالمنفصل سيأتي إن شاء الله وأما  
المتصل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والثناء وزاد القرافي وابن  
الحاجب بدل البعض من الكل وتابع الأصفهاني في ذلك قائلا انه في نية طرح ما قبله قال القرافي  
وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر هذه الخمسة وسبعة أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف  
المكان والجمهور مع الجار والتمييز والفضول معه والفضول لأجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد  
يستقل بنفسه ، ومعنى اصل بما يستقل بنفسه عموماً كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه .

والأقربين وقيل بمنته بالأحد لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون

( ١٩ - ارشاد الفحول )

الشيء السادسة : لأخلاف في جواز الاستثناء من الجنس كتمام القوم إلا زيدا وهو للتصل ولا تخصيص إلا به وأما التقطع فلا يخص به نحو جاني القوم الإجمالا فالتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني وفي معنى هذا ما قيل إن المتصل ما كان الثاني جزءا من الأول والتقطع ما لا يكون الثاني جزءا من الأول . قال ابن السراج ولا بد في المتقطع من أن يكون الكلام الذي قبل إلا قد دل على ما يستثنى منه . قال ابن مالك لا بد فيه من تقدير المخول في الأول كقولك قام القوم إلا جارا فإنه لما ذكر القوم تبادر ذهنهم إلى أتباعهم للأنوثة فذكر الجار في الاستثناء فلذلك فهو مستثنى تقديرا . قال أبو بكر الصبري يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما ولا لم يجوز كقوله :

وبلغة ليس بها أنيس إلا اليعافير والاليس

فاليعافير قد توائس فكأنه قال ليس بها من يؤانس به إلا هذا النوع . وقد اختلف في الاستثناء للتقطع هل وقع في اللفظ أم لا فقال الزركشي من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويله أنه لا بد من اللفظ والجنس وحيث فلا خلاف في اللفظ ، وقال السند في شرحه تقتصر اللفظ لا تعرف خللا في معناه . واختلفوا أيضا هل وقع في القرآن أم لا فأكثر بعضهم وقعه فيه ، وقال ابن عطية لا ينكر وقعه في القرآن إلا الجسبي . واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على ما ذهب .

الذهب الأول أنه حقيقة واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ، وقطع ابن الجوزي عن ابن جني . قال الإمام الرازي وهو ظاهر كلام الصحويين وعلى هذا فالطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المتقطع هو بالاشتراك القطعي .

الذهب الثاني أنه مجاز وبه قال الجمهور قالوا لأنه ليس فيه معنى الاستثناء وليس في اللفظ ما يدل على تسميته بلفظه .

الذهب الثالث أنه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازا حقا القاضي في الترتيب والقول في وقال الخلاف القطعي . قال الزركشي بل هو معنوي فإن من جهة حقيقة جواز التخصيص به والا فلا ، ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أو مجازا اختلفوا في حده ولا يتعلق بلفظه كير فائدة فقد عرفت أنه لا يخص به وبهذا إنما هو في التخصيص ولا يخص إلا بالتصل فلتقتصر على الكلام المتعلق به .

السابعة : قد قال قائل إن الاستثناء في لغة العرب منجذر لأنه إذا قيل قام القوم إلا زيدا فلا يخلو إما أن يكون دخلا في العموم أو غير داخل قال والقبان بطلان أما الأول فلأن الفصل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراج من النسبة والازم توارد الالتيات واللفظ على محل واحد وهو محال . ولما الثاني فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراج وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد الثاني والالتيات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالقبية بعد تقدير الإخراج ، أما إذا كان كذلك فلا توارد فإن المراد بقول القائل جاني عشرة إلا ثلاثة إنما هو سبعة وإلا ثلاثة قرينة إرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما في سائر المقصصات للعموم ورده ابن الحاجب بالإجماع على أن الاستثناء المتصل إخراج والعشرة نص في مدلولها والنص لا يتطرق إليه تخصيص وإنما التخصيص في الظاهر . قال الزركشي ومما قاله من الإجماع مذهب الكوفي أن الاستثناء لا يخرج شيئا فإذا قلت قام القوم إلا زيدا فأنك أخبرت بالقيام من القوم الذين ليس فيهم زيد وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه . قال بعض المحققين وهذا الجواب الذي أجاب به الجمهور

واحد وسبب (أي) قريبا (أنه لا يفسح للتوازن) كالقرآن (بالأحاد فيمتنع نسخ الآية المذكورة بالحدث المذكور) فلا يصح التقييد به والجواب ما ساق أيضا أن الصحيح جواز نسخ التوازن بالأحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية وأقول بعد تسليم ذلك في صحة النسخ نظرا لأن شرطه التعارض وعدم إمكان الجمع وذلك منتف هنا لأن الوالدين أحص من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لما يمنع الوصية له والأثر بين أهم من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم على العموم يمنع الوصية لوارث بل يجب أن ثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم وقد أوضحت ذلك في الأصل (وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالنسخ) أحادا أو متواترة (أي) حلة كون نسخة بها ملتبسا (بغلاف) أي بمخالفة (تخصيصها بها كما) أي بناء على ما (تقدم) في مبحث التخصيص من جوازه وإنما خالف النسخ التخصيص (لأن التخصيص) أمون من النسخ) لأن النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص وما ذكره في هذه



في جمع الجوامع لحمل كلام الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالنسخة كان مع السنة قرآن عاضدا لها أخذنا من كلامه في الرسالة كما قرر الشارح في شرحه وإن اعترض عليهما بما أوضحت سقوطه في الآيات البيئات ( ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر ) من كتاب أو سنة وكور العامل لما تقدم ( ونسخ الآحاد بالآحاد بالمتواتر ) من كتاب أو سنة ( ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن والآحاد ) وبه قال الأكرهون كما في الضد ( لأنه دونه في القوة ) إذ الأول قطعي والثاني مظنون فلا يرتفع به ( والراجح ) وصححه في جمع الجوامع ( جواز ذلك لأن القطعي هو اللفظ ) ( وحمل النسخ ) ليس هو اللفظ بل ( هو الحكم ) والدلالة عليه بالمتواتر غنية كالآحاد ) فإن دلالة على الحكم غنية بلا كلام فلم يرفع بالظني إلا ظني ثم قد يقطع بالحكم بقرائن مشاهدة من المقول عنه أو متواترة نقلت بينا تواترت في الاختلافات المانعة من القطع المقررة في محلها

لا يستقيم غيره لأن الله سبحانه قال - فليتبهم ألف سنة إلا خمسين عاما - فلا أراد الألف من لفظ الألف لما تخلف مراده عن إرادته فلم أنه ما أراد الاستمالة وخمسين من لفظ الألف . وأجاب القاضي أبو بكر الباقلاني بأن قول القائل جاني عشرة الثلاثة بمنزلة سبعة من غير إخراج وأنهما كاسميين وضعا لاسمي واحد أحدهما مفرد والآخر مركب وجري صاحب المصنوع على هذا واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور وقال إنه محال لا يستقده لبيب . قال ابن الحاجب وهذا للذهب خارج عن قانون اللغة إذ لم يسهل فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لخصي واحد لأننا قطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الإخراج . وأجاب آخرون بأن المشتق منه مراد بنامه ثم أخرج المشتق ثم حكم بالاستناد بعده تقدرا وإن كان قبله ذكرًا فالمراد بقوله عشرة الا ثلاثة عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند إليه الباقي تقدرا فالمراد بالاستناد ما يبقى بعد الإخراج . قال ابن الحاجب وهو الصحيح ورجحه الصفي المندى وجماعة من أهل الأصول . والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي قبله بأن الأفراد في هذا غير مرادة بكاملها وفي الجواب الذي قبله هي مرادة بكاملها والاستثناء إنما هو لتبعية النسبة للدلالة على عدم المراد . وأيضا الفرق بين هذه الثلاثة الأجوبة أن جواب الجمهور يدل على أن الثلاثة تخصيص وعلى الجواب الثاني ليست بتخصيص وعلى الثالث محتملة ، فقيل الأظهر أنها تخصيص ، وقيل ليست بتخصيص . قال اللارودي أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقريئة غيرت وضع الصيغة أو لم يغيره وإنما كشفت عن المراد بها فن جعل أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها . قال بالأول وبطل السنتي والمشتق منه كالصفة الواحدة الدالة على عددها ويكون المشتق كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد والشيء ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فإن العشرة استعملت في عشرة ناصية جعل الاستثناء قريئة لفظية دلت على المراد بالمشتق منه كدلالة قوله لا نقلوا الزهبان على المراد بقوله اقتلوا الشركيين . قال فالحاصل أن مذهب الأكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة مجازا دل عليه قوله إلا ثلاثة والقاضي وإمام الحرمين عندهما أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده أنك صورت مائة العشرة ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة إلا ثلاثة له عندي وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم ترد منها إليه ثلاثة ثم تهب الباقي وهي السبعة انتهى . والظاهر مذهب إليه الجمهور لأن الاستناد إنما يقين بعناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالتسعة قليلة الغائبة لأن الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررًا مقطوعًا به لا يتيسر لنسكه أن ينكره وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء يخرج من الحكم لما قبلها بلا خلاف وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وبث استمالة ، وما ذكرناه في المقام يكفي في ذلك ويندفع به تشكيك من شك في هذا الأمر للظهور به فلا نطول باستيفاء ما قيل في آلة تلك الأجوبة وما قيل عليها .

السئلة الثامنة : يشترط في صحة الاستثناء شروط .

الأول الاتصال بالمشتق منه لفظا بأن يكون الكلام واحدا غير منقطع ويسحق به ما هو حكم الاتصال وذلك بأن يقطع لفظة كمال أو عطاس أو نحوهما عما لا يحد فاصلا بين أجزاء الكلام فإن انفصل لأعلى هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه . قال في المصنوع الاستثناء إخراج بعض الوجة من الوجة لفظا إلا أوما أقيم مقامه والميل على هذا التعريف أن الذي يخرج بعض الوجة منها إما أن

وحيث فينبغي امتناع النسخ بالآحاد فيستثنى هذا من ترجيح الجواز أخذنا من التعليل وكذا يقال في التخصيص وفي كون

في الأحكام من المصو  
وعتصراته هو الثاني .  
(فصل) في بيان حكم  
(التعارض) بين الأدلة بأن  
يتناقض التلويح كليا أو  
جزئيا ويجب في الأصل أنه  
لا يتعارض قطعيان من  
حيث الدلالة عقليين كانا  
أو ظنيين أو مختلفين إلا أن  
يمكن أحدهما ناسخا  
للآخر وإن اختلفا بالعموم  
والخصوص فإن تأخر العام  
نسخ الخاص أو الخاص  
نسخ قدره من العلم وأن  
محل تقديم الخاص تقدم  
أو تأخر في غير القطعيين  
دلالة ولا قطعي وظني  
عقليان بخلاف الظنيين  
لكن بتقديم القطعي وإن  
لم يتساويا في العموم  
والخصوص فيقدم العام  
القطعي الدلالة على كل فرد  
على الخاص الظني الدلالة  
وبذلك يخص أيضا  
تقديمهم الخاص ومثلها  
ففي يظهر القطعي العقل  
والظني التقلي والقطعي  
التقلي والظني التقلي فإن  
قلت ظاهر ما تقرر في هذه  
الأقسام أنه لا يفرق بين  
كون التقلي مع كونه قطعي  
الدلالة قطعي السند أيضا  
أو لا فهل الأمر كذلك أولا  
قلت لا استحضر في ذلك  
فتلا الذي يظهر أنه لا فرق  
بدليل أنه لو جاز التعارض

يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف وإما أن يكون لفظيا وهو إما  
أن يكون متصلا فيكون مستقلا بالدلالة وإلا كان لنوا وهذا أيضا خارج عن الحد أو مستقلا وهو  
إما التقييد بالشرط أو البصفة أو النية أو الاستثناء . أما التقييد بالصفة فأنى خرج لم يتناول لفظ التقييد  
بالصفة لأنك إذا قلت أكرمنى بتويع الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف  
قولنا أكرمنى بغير تيمم إلا زيدا فإن الخارج وهو زيد يتناول صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن  
التقييد بالشرط . وأما التقييد بالنية فالغاية قد تكون داخلة في قوله تعالى - إلى المرافئ -  
بخلاف الاستثناء ثبت أن التعريف للذكر الاستثناء منطبق عليه انتهى . وقد ذهب إلى اشتراط  
الاتصال بجمهور أهل العلم وروى عن ابن عباس أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان ثم اختلف عنه  
فقبل إلى شهر وقيل إلى سنة وقيل أبدا وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس  
ومنه إمام الحرمين والغزالي لما يلزم من ارتفاع الثقة باليهود والمواثيق لاسكان تراخي للشيئ وقال  
الترابي المنقول عن ابن عباس إنما هو في التلويح على مثبتة الله تعالى خاصة كمن حلف وقال إن  
شا . الله وليس هو في الإخراج بالا وأخواتها . قال وقتل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى -  
ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله وإذا كرر بك إذا نسبت - قال للشيء إذا  
نسبت قول أن شاء الله قل بعد ذلك ولم يخص انتهى . ومن قال بأن هذه الثالثة لم تصح عن  
ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ إذا حلف  
الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كذا ذكره أبو موسى  
المدني وغيره . وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الأصمعي عن مجاهد عن ابن  
عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الاسناد كلهم أئمة فثبتت الرواية عن ابن عباس  
قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله : ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه  
 وآله وسلم أنه قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليأت الشيء هو خير وليكثر عن يمينه  
ولو كان الاستثناء جائزا على التراخي لم يوجب التكفير على التمين وقال فليستن أو يكفر . وأيضا  
هو قول يستلزم بطلان جميع الإقرارات والأشياء لأن من وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد  
قد استثبت فيبطل حكم ما وقع منه وهو خلاف الإجماع وأيضا يستلزم أنه لا يصح صدق ولا كذب  
لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرغه عن ظاهره . وقد احتج لما قاله ابن عباس بما أخرجه  
أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال إن شاء الله  
وليس في هذا ما تقوم به الحجة لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون بمرض يعرض يمنع عن الكلام  
وأيضا غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثنى في التمين بعد سكوته وقتا يسيرا ولا دليل على الزيادة على  
ذلك وقول ابن عباس (١) إنه إذا قال شيئا ولم يستثن فله أن يستثنى عند الذكر قال وقد غلط  
عليه من لم يفهم كلامه انتهى . وهذا التأويل يدفعه ما تقدم عنه ويروى عن سعيد بن جبير أنه  
يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز مادام في المجلس وعن عطاء يجوز  
له أن يستثنى على مقدار حلب ناقة فزيرة وروى عن مجاهد أنه يجوز إلى سنتين . وأعلم أن الاستثناء  
بمد الفل الصبر وعندنا ذكر قد دلل على الأدلة الصحيحة منها حديث لأخزون في رشا للتقدم ومنها  
ما ثبت في الصحيح من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يصد شجرها ولا يحنى خلاها قال عباس  
(٢) قوله وقول ابن عباس الخ ، كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهر يعلم بترجمة عبارة حصول  
لأصول ونصها : قال ابن القيم في مدارج السالكين إن مراده أنه إذا قال شيئا ولم يستثن الخ فتأمل ام .



ولا بالآيات . واختلف كلام غير الدين الرازي فوافق الجمهور في الحصول واختار مله الحنفية في تفسيره والحق ماذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازماً في الاستثناء من الآيات والقرآن بل يلزم بالاجماع فالقول منته . وأيضاً نقل الآية من اللغة بخلاف ماقلوه . ورد عليه ولو كان مله محبوا إليه صحيحاً لم تكن كلمة التوحيد توحيداً فان قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من بني . وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . وقد استدل الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قوله ثبت الشيء . إذا صرته من وجهه فإذا قلت لا إله إلا إلهي فهذا أمران أحدهما هذا الحكم والثاني نفس العلم بقوله لا إله إلا إلهي . فيبقى المشتق مكرتاً عنه غير محكوم عليه بنفي في ولائيات . ويحتمل أن يكون عائداً إلى الثاني . ويحتمل أن لا يلزم تحقق الثبوت إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم بتحقيق الثبوت لأن ارتفاع العلم بمحصل الوجود لا محالة لكونه مود الاستثناء إلى الأول أولى إذ الأقايل وضعت دالة على الأحكام التقنية لا على الامسيان الخارجية فثبت أن مود الاستثناء إلى الأول أولى . وحكي عنهم الرازي في الحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بطهر ولا يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين هكذا حكى عنهم في الحصول ولم يتعرض لرد عليهم . ويجب من الأول جمع ماقلوه . ولوسلم أنه لا يستفاد الآيات من الوضع القوي لكان مستفاداً من الوضع الضعيف . ومن الثاني بأنه إن كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعي فلا بد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع في النكاح والصلاة وإن كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع القوي فدخل الباء في المشتق قد أفاد معنى غير المعنى القوي مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لأنام نقل لا نكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بطهر بل قلنا لا بولي وإلا بطهر فلا بد من تقدير متعلق هو المشتق منه فيكون التقدير لا نكاح يثبت بوجه الا مقترناً بولي أو نحو ذلك من التقديرات قال ابن دقيق العيد في شرح الامام وكل هذا عند تشبيب ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعني كلمة الشهادة وأمرهم بها لآيات مقصود التوحيد وحصل الفهم منهم بذلك والقول له من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لا يفيد التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه لأنه المقصود الأعظم .

السنة العاشرة : اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جل متطابقة هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة كقوله سبحانه - والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق - إلى قوله - إلا من تاب - فذهب الشافعي وأصحابه إلى أنه يعود إلى جميعها مالم يخصه دليل وقد نسب ابن قسار هذا المذهب إلى مالك . قال الزركشي وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك . ونسب صاحب المصادر إلى القاضي عبد الجبار وحكاه القاضي أبو بكر من الحنابلة قال وقوله من نص أحد قاته قال في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يقصد على تكرمه إلا بإذنه قال أرجو أن يكون الاستثناء على سلكه وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه إلى عوده إلى الجلة الأخيرة لأن أن يقوم دليل على التعميم واختاره الفخر الرازي وقال الأصمغاني في القواعد انه الأشبه وقوله صاحب المتبذ عن الظاهرية وحكى عن أبي عبد الله البصري وأبي الحسن العسكري وأبيه ذهب أبو علي القاسمي كما حكاه عنه الكيا الطبري وابن برهان وذهب جماعة إلى الوقف حكاه صاحب الحصول عن القاضي أبي بكر وللرقي

والقول وفي تعارضهما تفصيل في المطولات أطلقنا فيه مع زيادات في الآيات البيئات ( فلا يتطرق أي للمعاني أحد مورار بة لأنهما ( ما إن يكونا عامين ) متساويين في الصوم بأن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر ( أو ) يكونا ( خاصين ) متساويين في الخصوص كذا قال ( أو ) يكون ( أحدهما خاصاً ) بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط وإن كان عاماً في نفسه ( و ) يحسبون ( الآخر عاماً ) بالنسبة للأول بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الأول وعلى زيادة عليه ( أو ) يكون ( كل واحد منهما ) بالنسبة للآخر ( عامين ) وجه ) أي باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض ما يصدق عليه الآخر باعتبارها وعلى زيادة ( وخصوصاً من وجه ) أي باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض ما يصدق عليه الآخر ( فان كانا عامين ) متساويين في الصوم فاما أن يمكن الجمع بينهما أولاً ( فان أمكن الجمع بينهما جميع ) وجوباً ( بينهما بمحمل كل منهما على حال )

من الشيعة . قال سليم الرازي في التريب وهو مذهب الأشعرية واختاره إمام الحرمين الجويني والنزالي وغير الدين الرازي . قال في المصنوع بعد حكاية الوقت عن أبي بكر والمرضى إلا أن المرضى ترقب للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذكرها وجوها . وأدخلها في التحقيق ما قيل أن الجلتين من الكلام إما أن يصحوتا من نوع واحد أو من نوعين فإن كان الأول فاما أن تكون إحدى الجلتين متعلقة بالأخرى أولا تكون كذلك فإن كان الثاني فاما أن تكونا مختلفتي الاسم والحكم أو مختلفتي الاسم مختلفتي الحكم أو مختلفتي الاسم متفتي الحكم . فالأول كقولك أطم ربيعة وأطخ على مضر إلا الطوال والآخرهما اختصا الاستثناء بالجهة الأخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستتقة بنفسها الا وقد تم غرضه من الأول فلو كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الأولى . والثاني كقولنا أطم ربيعة وأطخ على ربيعة الالطوال . والثالث كقولنا أطم ربيعة وأطخ مضر الالطوال والحكم أيضا هنا كاذكرنا لأن كل واحدة من الجملتين مستتقة فالظاهر أنه لم ينتقل إلى آخرهما الا وقد تم غرضه من الأولى بالكيفية . وأما أن كانت إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى فاما أن يكون حكم الأولى مضرا في الثانية كقولنا أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال أو أكرم الأولى مضرا في الثانية كقولنا أكرم ربيعة وأطخ عليهم إلا الطوال فالاستثناء راجع إلى الجملتان لأن الثانية لاستقلال كلاما إلا مع الأولى فوجب رجوع حكم الاستثناء إليها . وأما أن كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما أن تكونان قصة واحدة أو مختلفة ، فإن كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والمهاد هم للتسكون إلا أهل البلدة الثانية فالاستثناء راجع إلى ما يليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها ، وأما أن كانت قصة واحدة فكقولنا تعالى - والذين يرمون المحصنات - الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة . فالجملة الأولى أمر ، والثانية نهي ، والثالثة خبر فالاستثناء فيها يرجع إلى الجملة الأخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها . وأما أن كانت القصة واحدة حتى (١) لكنها إذا أردنا للظاهرة اخترا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى أنا لانهم حكمه في لغة ملنا ، وهذا هو اختيار القاضي انتهى . قال ابن فارس في كتاب فقه العربية إن دل الجليل على عوده إلى الجميع مد كآية الحاربة وإن دل على منه امتنع قآية القذف انتهى ولا يخفك أن هذا خارج من محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دل الدليل كان المعتمد مائل عليه وإنما الخلاف حيث لم يدل الجليل على أحد الأمرين . واستدل أهل المذهب الأول بأن الجمل إذا تعلقت صارت كالجملة الواحدة ، قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فانهما يرجعان إلى ما تقدم اجاعا . وأجيب بأن ذلك مسلم في الفردات ، وأما في الجمل المنوع . وأجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما ، وذلك بأن الشرط قد يقدم كإتأخر ، ويجب من الأول بأن الجمل المتعلقة لما حكم الفردات ودعوى اختصاص ذلك بالفردات لدليل عليها ، ومن الثاني بأنه يمنع مثل هذا الفرق ، لأن الاستثناء يفيد مفاد الشرط في المعنى . واستدل أهل المذهب الثاني بأن رجوع الاستثناء إلى ما يليه

(١) كذا بالأصل وفي العبارة زيادة وسقط يدل عليه عبارة التحصيل والمحصل عبارة الأول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الأقرب لكننا في المناظرة نلتك مسلك القاضي وعبارة الثاني والأصناف أن هذا التفضيل أقرب إلى الصواب إلا أنا إذا حاولنا المناظرة أثرتنا مذهب القاضي أبي بكر اه وحيتاد فعمل أصل عبارة المصنوع وهذا التفصيل حتى الخ .

وهو الكون علما بها لعدم الحاجة حينئذ إلى المبادرة (د) حمل (الثاني على ما إذا) أي حال كائن وقت (لم يكن) من له

الى البادرة حيثد وإعما  
حملنا هنا الشهادة قبل  
الاستشهاد على اعلام  
المشهوده بها لأن المادرة  
عند القاضي تقتضى فيها  
وردها مطلقا حيثد فقد  
يشكل التخييل إذا لم  
يتوارد الحدثنان على معنى  
واحد فلا تقارض بينهما  
و بحجاب بأن حل الشهادة  
في الثاني على ما ذكر من  
جمله الجدل الدافع للتعارض  
(و) هذان الحدثنان  
رواهما الشيخان لكن  
لا بهذا اللفظ بل بمعناهما  
(الثاني) منهما (رواه مسلم  
لفظا) بالتثوين وتركه  
(الأ) حرف تنبيه (أخبركم  
بغير الشهود) فكأنهم  
قالوا أخبرنا فقال هو  
(الذى أتى بشهادته) يعنى  
بغير بها المشهود له على  
ما تبين (قبل أن يسأله)  
أى من غير أن يسأله  
المشهود له عنها (والأول  
متفق) من الشيخين (على  
معناه) المكان (في حديث)  
بالتثوين وتركه (خبر  
القرون قرنى ثم الذين  
يلونهم) أى قرنى لأن المراد  
بالبناس (ثم الذين يلونهم)  
واتته (الى قوله) ثم يكون  
بهم (أى الذين يلونهم  
المدكورين ثانيا (قوم  
يشهدون) يؤدون شهادتهم  
عند الحاكم (قبل أن  
يشهدوا) من غير أن يطلب منهم أدلتها ولا يعنى ظهور السابق في ثم القوم

من الجمل هو الظاهر فلا يدل عنه إلا بدليل . ويجاب عنه بمن دعوى الظهور . والحق الذى  
لا ينفى المدول عنه أن القيد الواقع بعد جل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لامن نض  
اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائد إلى جميعها ، وإن منع مانع فله حكمه ولا يخالف هذا  
ما حكوه من عبد الجبار وجساوه مذهبا رابعا من أن الجمل أن كانت كلها مسوقة لمقصود واحد  
انصرف إلى الجميع ، وإن سقت لأغراض مختلفة اخصى بالأخيرة . فان كونها مسوقة  
لأغراض مختلفة هو مانع من الرجوع إلى الجميع . وكذا لا ينافى هذا ما جساوه مذهبا  
وهو أنه ان ظهر أن الواو للابتداء كقوله أكرم بنى تميم والنحلة البصريين إلا للابتداء فانه  
يخص بالأخيرة لأن كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع . وكذلك لا ينافى  
هذا ما حكوه مذهبا سادسا من كون الجملة الثانية ان كانت امراضا واضرابا عن الأولى اخصى  
بالأخيرة لأن الامراض والاضراب مانع من الرجوع إلى الجميع ، وقد أطال أهل الأصول الكلام  
في هذه المسئلة وساقوا من أدلة المذاهب مالا طائل تحته فان بعضها احتجاج بقصة خاصة في  
الكتاب والسنة قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبسببها يستلزم القياس في القصة  
وهو منوع .

المسئلة الحادية عشرة : إذا وقع بعد المسئتي والمستثنى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل  
واحد منهما عند الشافعية أن تلك الجملة ترجع إلى المسئتي منه وعند الخنيفة إلى المسئتي فإذا قال  
عندى له ألف درهم قضيت ذلك عند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعا إلى المسئتي  
منه فيكون مقرا بسمائة مدعيا لقضائها فان برهن على دعواه فذلك وإلا فعليه ما أقر به وعند  
الخنيفة يرجع الوصف إلى المسئتي فيكون مقرا بألف مدعيا لقضاء مائة منه . وهكذا إذا جاء بعد  
الجملة ضمير يصلح لكل واحدة منها نحو أكرم بنى هاشم وأكرم بنى المطلب وبالسهم . أما  
إذا كان الضمير أو الوصف لا يصلح إلا لبعض الجمل دون بعض كان لاقى يصلح لها دون غيرها  
نحو أكرم القوم وأكرم زيد العالم وأكرم القوم وأكرم زيد وعظمه

المسئلة الثانية عشرة : التخصيص بالشرط وحقيقته في اللغة العلامة كذا قبل واعترض عليه  
بما في الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى يعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجهه اشتراط  
ومنه اشتراط الساعة أى علاماتها وأما الشرط بالكون لجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه ويقال في  
جمع القلة منه أشراط كقولهم وأطلس . وأما حقيقته في الاصطلاح فقال الفزائى الشرط مالا يوجد  
الشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط  
وهو مشتق منه فيتوقف على تعقله ، وبأنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك فانه لا يوجد  
السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط . وأجيب عن الأول بأن ذلك بمثابة قولنا  
شرط الشيء مالا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في  
تعقل ذلك ومن الثاني بأن جزء السبب قد يوجد السبب بدونه إذا وجد سبب آخر . وقال  
في الحصول إن الشرط هو الذى يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لاقى ذاته ، وقال ولا ترد عليه  
العلة لأنها نفس المؤثر والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا لشرط العلة لأن العلة تتوقف  
عليه في ذاتها انتهى . واعترض عليه بأنه غير متمكن لأن الحياة شرط في السلم القديم ولا يتصور  
هنا تأثير ومؤثر إذ الموجع إلى المؤثر هو الحدث ، وقيل الشرط ما يستلزم فيه نفي أمر آخر لاطل  
جهة السببه فيخرج السبب وجزؤه ، ورد بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم

بالنسبة لشهادته الصادقة  
المتعلقة وفي المراء بهلته  
القرون كالم في الأصل  
ومن قول النورى المصحح  
أن قرنه عليه الصلاة  
والسلام أصحابه والثاني  
التابعون والثالث تابعهم  
اتهم (وان لم يكن الجمع  
بينهما) كذا ذكر (بتوقف)  
وجوبا (فيهما) عن العمل  
بواحد منهما (ان لم يعلم  
التاريخ) بينهما بأن لم  
يسلم بينهما تقارن ولا  
تأخر في الورد من الشرع  
ويستمر التوقف (الى ان  
يظهر ترجيح أحدهما)  
على الآخر فيصل به  
سواء كانا مظهرين أو  
معاوين أى مقطوعى  
الثن اذ مقطوعا الدلالة  
لا يطران كما تقدم وهذا  
هو الوجه كما اقتضاه  
اطلاقهم ونحوه الآتى  
بالتين مع الترجيح بينهما  
مع أنهما من المعوينين  
والاطلاق قول جمع الجوامع  
وان تقارنا لتخير إن تقرر  
الجمع والترجيح وان جهل  
التاريخ أى لم يعلم بينهما  
تأخر ولا تقارن وأمكن  
النسخ أى بان قبلا رجح  
الى غيرهما ولا تخير  
الناسم ان تصد الجمع  
والترجيح انتهى فانه  
شامل لدخول الترجيح

الذى الميز بينهما فيه تعريف الشيء بمثله في الحفاء ، وقيل هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير  
وهو كالتى قبله . وأحسن ما قيل في حده أنه ما يتوقف عليه الوجود والدخل له في التأثير والافضاء  
فيخرج جزء السبب لأنه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء إليه ويخرج سبب  
الشيء بالنسبة إليه بالطريق الأولى ويخرج العلة لأنها وان توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة  
والشرط ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية وشرعية وتوى وعادى . فالعقل كالحياء للعقل فان العقل هو  
الذى يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة فقد توقف وجوده على وجوده واعتقلا . والشرعية كالطهارة  
لصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد إلا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود  
الطهارة شرعا . والقوى كالتعليقات نحو ان قلت ونحو أنت طالق ان دخلت النار فان أهل الجنة  
وضوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط وللعقل عليه هو الجزء .  
ويستعمل الشرط العقوى في السبب الجلى كما يقال ان دخلت النار فأنت طالق ولذا أن السقوط  
سبب للطلاق يستلزم وجوده لا مجرد كون علمه مستلزما لعدمه من غير سببه وبهذا صرح  
الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشرح كتابه ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن  
الأول سبب والثاني سبب . والشرط العادى كالم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لا يوجد  
الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه . ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد  
يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بمحصل واحد منها فاذا قال ان دخلت النار  
وأكلت وشربت فأنت طالق لم يطلاق إلا بال دخول والأكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت  
أو شربت فأنت طالق طلقت بواحدة منها . واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي  
تعبه جل متبعدة . قال الرازى في المحصول اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجبل جبل يرجع  
حكمه إليها بالكلية فاتفق الامامان أبو حنيفة والثانى على رجوعه إلى الكل . وذهب بعض  
الأدباء إلى أنه يخص بالجهة التى تليه حتى إنه إذا كان متأخرا اختص بالجهة الأخيرة وان كان متقدما  
اختص بالجهة الأولى واختار التوقف كما تقدم في مسألة الاستثناء ، ثم قال اتفقوا على وجوب اتصال  
الشرط بالكلام ودليه ماضى الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقيد بشرط يكون الخارج به أكثر  
من الباقى وان اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى . فقد حكى الاتفاق في هاتين العورتين كما تراه .  
المسألة الثالثة عشرة : التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء إذا وقت بعد بتعدد والمراد بالصفة  
هنا هي المنوبة على ما حققه علماء البيان لا مجرد التمس المذكور في علم النحو . قال إمام الحرمين  
الجوينى في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل شاع هذا في الرجال فاذا  
قلت طويل اقتضى ذلك تخصيما فلا يزال يزيد وصفا فيزداد الوصف اختصاصا وكلما كثر الوصف  
قل الموصوف . قال المازرى ولا خلاف في اتصال التوابع وهي التمس والتوكيد والطف والبذل  
وأما الخلاف في الاستثناء . وقال الرازى في المحصول الصفة إما أن تكون مذكورة عقيب شئ .  
واحد كقولنا رقية مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين وهما فاما أن يكون أحدهما  
متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم للمؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة إليهما وأما أن  
لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجلس الفقهاء الزهاد فهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة  
وان كان للبحث فيه مجال كالتى الاستثناء والشرط انتهى . قال الصنى الهندى ان كانت الصفات  
كثيرة وذكرت على الجميع عقب جملة قيدت بها أو على البدل فلو عايدة غير معينة منها وان  
ذكرت عقب جملة ففي العود إلى كلها أو إلى الأخيرة خلاف انتهى وأما إذا توسطت الصفة بين

المختلفان فالرجع متحقق  
فيهما إذ المسلم أرجح  
من المظنون كما صرحوا  
به فيقدم عليه وحيث كان  
الفرض هنا مع تساوي  
في العموم ومع عدم علم  
التاريخ وعدم إمكان  
الجمع لم يشكل تقديم  
المعالم هنا بقولنا السابق  
ولا يقدم في المختلفين القطعي  
لأنه في غير ذلك كما هو  
ظاهر لكن قضية كلام  
الأسنوي عدم جريان  
الترجيح في القطوعين  
وصرح به كالتأني السبكي  
بعد ذلك في المقارنين  
قبلا عن الحصول ثم  
صرح بخلافه فلا منه  
فما إذا كان بينهما عموم  
وخصوص من وجه وقد  
بسط الكلام على ذلك  
في الأصل فإن لم يرجح  
أحدهما على الآخر بأن  
تساو يافي سائر المرجحات  
تخير المجهد كما صرح  
الأسنوي نقلا عن الحصول  
بذلك جبن في المظنوين  
وإطلاق التساقط في  
المعالمين عند جهل  
التاريخ وهو ظاهر على  
عدم جريان الترجيح بينهما  
ففي جريانه يتجه التخيير  
عند التساوي أيضا بخلاف  
المختلفين فيقسم المعالم  
وما تقرر في هذا القسم  
أعني أنه إذا لم يمكن الجمع

جل ففي عودها إلى الأخيرة خلاف كذا قيل ولوجه الخلاف في ذلك فإن الصفة تكون لما قبلها  
لألا بعدها لجواز (١) تقدم الصفة على الوصف .  
المسألة الرابعة عشرة : التخصيص لثبوت الشيء للقضية لثبوت الحكم قبلها وانتفاء  
بعدها ولما قطن ومما حتى وإلى كقولهم تعالى - ولا تروهن - حتى يظهن - وقوله - وأيديكم إلى  
المراقق - قال الرزقي في الحصول التثبيد بالثبوت يقتضي أن يكون الحكم فيها وراء الثابتة بخلاف  
لأن الحكم لو بقي فيأبوا الثابتة لم تكن الثابتة مقطوعة تكن الثابتة غايه قال ويجوز اجتماع الثابتين  
كل قول لا تروهن حتى يظهن وحتى ينقطن فهنا الثابتة هي الأخيرة وعبر عن الأولى  
بالثابتة مجازا لقر بها منها واتصالها بها . قال الزركشي ونزوع بأن هاتين الثابتين لثبوت لأن التحريم  
الناشي من دم الجليض غايه انقطاع السم فاذا انقطع حدث تحريم آخر يثبوت عن دم الفسل والثابتة  
الثابتة غايه هذا التحريم ، وقد أطلق الأصوليون كون الثابتة من المخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيد  
ذلك بعض المتأخرين بالثابتة التي تقدمها لفظ يشملها لولم يؤت بها كقولهم تعالى - حتى يسطوا  
الجزية - فإن هذه الثابتة لولم يؤت بها لثبوتنا المشتركين أعطوا الجزية أول يسطوها . واختلفوا في الثابتة  
نفسها هل تدخل في الميا كقولك أكلت حتى قلت هل يكون القيام عملا لا كل أم لا ، وفي ذلك  
مذاهب . الأول أنها تدخل فيها قبلها . والثاني لا تدخل وبه قال الجمهور كما حكاه في البرهان .  
والثالث ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكاه أبو إسحق المروزي عن المبرد . والرابع ان  
تميزت عما قبلها بالحس نحو أعموا السيام إلى الليل لم تدخل وإن لم تميز بالحس مثل وأيديكم إلى المراقق  
دخلت الثابتة وهي المراقق ورجع هذا الفخر الرازي . والخامس ان اقترنت بمن لم يدخل نحو  
يستك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة لم تدخل وإن لم تقترن جز أن تكون تعديدا وأن تكون  
بمعنى مع وحكاه إمام الحرمين في البرهان عن سبويه وأنكره عليه ابن خروف ، وقال لم يذكر  
سبويه حرقا منهما ولا هو مذهبه . والسادس الوقت واختاره الأمدى ، وهذه المذاهب في غايه  
الانتهاء وأما غايه الابتداء ففيها مذهبان السخول وعدمه وجعل الأصنافي اختلاف في الثابتين غايه  
الابتداء وغايه الانتهاء على السواء فقال وفيها مذاهب تدخلان ولا تدخلان وتدخل غايه الابتداء  
دون الانتهاء وتدخلان ان أحد الجنس لا ان اختلف وتدخلان ان لم تميز ما بعدهما عما قبلهما  
بالحس والام لا تدخلان فيها قبلهما وفيه نظر بل الظاهر أن الأقوال المتقدمة هي في غايه الانتهاء لا في  
غايه الابتداء . وأظهر الأقوال وأوضحها عدم السخول إلا بدليل من غير فرق بين غايه الابتداء  
والانتهاء . والكلام في الثابتة الواقعة بعد متعدد كاتقدم في الاستثناء .  
المسألة الخامسة عشرة : التخصيص بالبدل أعني بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغبة  
ثلاثة وأكرم القوم علماءهم ومنه قوله سبحانه - ثم عموا وصموا كثير منهم - وقد جعله من  
من المخصصات جماعة من أهل الأصول منهم ابن الحاجب وشرائح كتابه . قال السبكي ولم يذكره  
الأكثرين لأن المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لعل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر  
لأن الذي عليه المحققون كالزحشرى أن المبدل منه في غير بدل التلطي ليس في حكم المبدل بل  
هو التمهيد والتمهيد وليناد بمجموعهما فضل تأكيده وتبيين لا يكون في الأفراد قال السبكي  
زعم التحويرون أنه في حكم نتيجة الأول وهو المبدل منه ولا يريدون الفناء وأما ما ردهم أن المبدل  
قام بنفسه وليس بتبيين الأول كتبيين التمت الذي هو من تمام المعنوت وهو مع كالتشبه الواحد انتهى .

(١) كذا بالأصل والعرب لمعلم جواز الخ .



ولا يلقبه وهو ظاهر (مثلا) أي مثال المذكور وهو ما لم يمكن الجمع بينهما (١٥٥) ولم يلم التاريخ وظهر مرجح

أحدهما ومثال عدم إمكان الجمع بينهما إلى آخره وعلى هذا لا بد من السابعة

في قوله (قوله تعالى) عطفًا على الأزواج في قوله - والذين هم ووجه حافظون [الاعلى] وأوجههم (أو ما ملكت أيمانهم - وقوله تعالى) عطفًا على الأمهات في قوله - حوت عليكم أمهاتكم - (وأن تجمعوا بين الأختين فلا أول يجوز

«مع الأختين» في الاستمتاع (ملك المهرين) لشمولهما (والثاني يحرم ذلك) الجمع لشمول الأختين فيه فلاختين للملوكتين فتعارض في الأختين الملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يلم التاريخ فتوقف فيما

الرأى أن يظهر المرجح وهو الاحتياط (فرجع التحريم) الذي هو مقتضى الثاني (وهو أحوط) من أجل الذي هو مقتضى الأول إذ العمل به مخلص عند المحذور بقتنا بخلاف العمل بالحل لاحتلال المحذور عيق فيه (فان علم التاريخ) فان علم تقاربهما في الورد

تخير المأخر بينهما إن تضمن الجمع بينهما أي كما هو القدر وتقدر الترجيح بينهما بأن تساويان كل وجه والواجب الممكن منهما فإن أمكنما قدم الجمع هذا ما - الجوامع وشرحه للشرح ومثل ما ذكره من التخيير ما لا قبل

ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء من جاء الأكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز إخراج الأكثر وقفا نحو أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه . ويلحق ببطل البعض بطل الاشتغال لأن كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص .

المسئلة السادسة عشرة : التخصيص بالحال وهو في الشيء كالصفة لأن قوله أكرم من جاءك راكبا يريد تخصيص الأكرام بمن تخبته صفة الركوب وإذا جاء بعد جل فإنه يكون للجميع قال البيضاوي بالاتفاق نحو أكرم بني نعيم وأعطى بني هاشم نازلين بك وفي دعوى الاتفاق نظر فإنه ذكر الضرر الرازي في الحصول أنه يختص بالجهة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي .

المسئلة السابعة عشرة : التخصيص بالطرف والجار والمجرور نحو أكرمهم يبدأ اليوم أو في مكان كذا وإذا تعقب أحدهما جلا كان عائدا إلى الجميع . وقد ادعى البيضاوي الاتفاق على ذلك كما إذا جاء في الحال ويستترض عليه بما في الحصول فإنه قال في الطرف والجار والمجرور إنها مختصان بالجهة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي كما قال في الحال صرح بذلك في مسئلة الاستثناء المذكور عقب جل ، ويؤيد ما قاله البيضاوي ما قاله أبو البركات ابن نجيم فإنه قال فأما الجار والمجرور فإنه ينبغي أن يتعلق بالجميع قولاً واحداً ، أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب في مسئلة لا يقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة ومهرا يقتضي أن الحنفية يقيده به بالثاني (١) .

المسئلة الثامنة عشرة : التخصيص بالتمييز نحو عندي فمرطل ذهبها وعندي عشرة درهما فإن الإقرار بتقيد بما وقع به التمييز من الأجسام أو الأنواع وإذا جاء بعد جل نحو عندي له مرطل ذهبها أو مله هذا فإنه يعود إلى الجميع وظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق المسئلة التاسعة عشرة : المنعول له والمنعول معه فإن كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فإن المنعول له معناه التصريح بالجهة التي لأجلها وقع الفعل نحو ضربته ناديا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك الجهة والمنعول معه معناه تقييد الفعل بتلك الجهة نحو ضربته وزيدا فيفيد أن ذلك الضرب الواقع على المنعول به مختص بتلك الجهة التي هي صاحبة عين ضربه وضرب زيد .

المسئلة العاشرة عشرة : التخصيص بالعقل فقد فرضنا مجموعة من ذكر الخصصات المتصلة وهذا شروع في الخصصات المنفصلة وقد حصروها في ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمي قال القرافي والمخبر غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فإ رأيت أفضل من زيد فإن المادة تقتضي أنك لم تترك الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك فلان لك اتقى بمن يخشى فإن الراد الاتيان بمن يصلح لذلك ولعل القائل بأنحصار الخصصات للمنصلة في الثلاثة للد كورة يجعل التخصيص بالتقليد مندوبا تحت الدليل السمي وقد اختلف في جوار

(١) قوله يقتضي الخ كذا بالأصل من غير ذكر خبر أن مع تعريف في الباقي ولعل الأصل بعد المثال، هكذا : معناه وضربت مهرا يوم الجمعة وهو يقتضي أن الحنفية يقيده به الثاني له وبين هذا بقول عبدة ابن الحاجب في المختصر قال مستدلا من طرف القائلين إن تقيد المطوف عليه بقيد لا يوجب تقيد المطوف به وبجبا عنه ماضه قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة ومهرا أي يوم الجمعة وأوجب بالتزامه وبالفارق بأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع

وجه والواجب الممكن منهما فإن أمكنما قدم الجمع هذا ما - الجوامع وشرحه للشرح ومثل ما ذكره من التخيير ما لا قبل

التخصيص بالمثل فذهب الجمهور إلى التخصيص به وذهب شنود من أهل العلم إلى عدم جواز التخصيص به . قال الشيخ أبو حاتم الأثرقي لا خلاف بين أهل العلم في جواز التخصيص بالمثل ولله لم يعتبر بخلاف من شك . قال المصنف الرازي في الحصول إن التخصيص بالمثل قد يكون بضروره كقوله تعالى - الله خالق كل شيء - قالنا نعم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه وبظهور كقوله تعالى - وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - فإن تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما ومنهم من يزرع في تخصيص العموم به دليل العقل والأشبهه عندي أنه لا خلاف في المسمى بل في اللفظ إما أنه لا خلاف في المعنى فلازم اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فأما أن يحكم بصحة معنى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق التخصيص وهو محال أو يرجع العقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل للنقل فالصدق في العقل قدح في أصل النقل والقدح في الأصل تصحيح الشرع بوجوب القدح فهما معا وأما أن يرجع حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مراد من تخصيص العموم بالمثل ، وأما البحث اللفظي فهو أن الدليل هل يسمى تخصيصا أم لا فقولنا إن أردنا تخصيص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسماء والمقرر عبر تخصيص لأن التخصيص لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالتسليم والنقل قد يكون دليلا على تحقق تلك الإرادة فالعقل قد يكون دليل التخصيص لأنفس التخصيص ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة مخصصة لسنة لأن المؤثر في ذلك التخصيص هو الإرادة لتلك الألفاظ انتهى ، قال القاضي أبو بكر الباقلاني وصورة السنة أن صيغة العلم اذا وردت واقتضى العقل عدم تميمها فيعمل من جهة العقل أن الراد بها خصوص ما لا يحمله العقل وليس للراد أن العقل مله للصيغة نازلة بمنزلة للتصل بالسلام ولكن الراد به ما قدمناه أنا نعم بالعقل أن مطلق السنة لم يرد تميمها ، وفصل الشيخ أبو إسحق الشيرازي في البيع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل من براءة التمتع التخصيص به فإن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو - الله خالق كل شيء - فقلنا المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى ، ولا يخفى أن هذا التفصيل لا طائل تحته فإنه لم يرد بتخصيص العقل إلا الصورة الثانية أما الصورة الأولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة . قال القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وابن القسيري والنزلي والكنيا الطبري وغيرهم إن النزاع لفظي إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت إجماعا لكن الخلاف في تسميته تخصيصا أم لا فسمي لاسيما لأن التخصيص هو المؤثر في التخصيص وهو الإرادة لا العقل وكذا قال الأستاذ أبو منصور إنهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء من حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصا ، وقبل الخلاف راجع إلى مسألة التحسين والتخييع العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه إلى أن العقل لا يحسن ولا يفسح وأن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل وقد أنكر هذا الأصمهاني وهو حقيق بأن يكون منكرا فالسلام في تلك السنة خبرا بالسلام في هذه السنة كما سبق تقريره وقد جاء للمأمون من تخصيص العقل بشيء مدفوعة كما راجعة إلى اللفظ لا إلى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل بذكرها ، قال الرازي في الحصول قال قيل لرجاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لأن من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك إنما عرف بالمثل انتهى

المختلفين فيقدم المعلوم لأنه أرجح وإن علم تأخر أحدهما بينهما ولم ينس (فينسخ المتقدم) منهما ولو قطعنا من الكتاب أي حكمه (بالتأخر) منهما ولو سة آحادا (كما) أي كالسبع الذي (في آيتين) عدة الفاو (الفسخ الذي في (آيتين المصارفة) للعلم بين المتأخر من الآيتين في الموضوعين (وقد تقدمت) الآيات (الأربع) في مسحت الفسخ وقد الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم فرع قبوله والنسخ فإن لم يقبله أي كصفات الله تعالى فقال شيخ الاسلام فإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظاهريا قدم الظني أو ظنيين طلب الترجيع ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم فسو له الفسخ انتهى وما ذكره من طلب الترجيع في الظنيين صرح به التاج السبكي في شرح للنهجا فإن تقرر الترجيع لم يبعد التفسير ولم يتعرض في الحصول لتقدير قبول النسخ إلا في المأموين مع العلم بالتاريخ ثم قال في عزيم زمان كان مدلولها غير قابل للنسخ فيه ما طمان ويجب الرجوع إلى دليل آخر انتهى وكأنه مبي

التطابق (إن كانا خاصين  
أي فإن أمكن الجمع بينهما)  
يحمل كل منهما على حال  
كانت مع وجوبها بينهما  
كذلك (كا) أي كالجمع  
الممكن التقى (في حديث)  
بإضافته لقوله (أنه صلى الله  
عليه وسلم نوحاً وغسل  
رجله وهذا) أي أنه صلى  
الله عليه وسلم نوحاً إلى  
آخره أو حديث ذلك  
(مشهور) بين الأئمة حال  
كونه (في الصحيحين)  
لبخاري ومسلم (وغيرهما)  
من كتب الحديث وغيرها  
(وحديث) بإضافته لقوله  
(أنه صلى الله عليه وسلم  
نوحاً) وزش الماء على  
قدميه وهما في التطبيق رواه  
النسائي والبيهقي وغيرهما  
لجميع) بالبناء للمفعول أي  
لجميع بعضهم (بينهما) بأن  
الرش (كان) في حال  
التجديد (لوضوء) (لما)  
ورد (في بعض الطرق)  
لحديث من (أن هذا)  
الوضوء (وضوء من لم  
يحدث) والنقض التثنية  
لا كان الجمع فلا ينافي أن  
النافعة لا يكتبون بالرش  
في وضوء التجديد أيضاً  
كما هو ظاهر من كتبهم  
لجواز الجمع بوجه آخر  
يقولون به أو الجواب  
كذلك ويمكن حل الرش

وأجاب غيره بأن النسخ إما بزيادة مدة الحكم وإما برفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محذور  
عن نظر العقل بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فلا ملازمة  
وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل الله على دليل الشرع من الجمع بينهما لعدم إمكان  
استعمال الدليل الشرعي على عموم المانع تطعي وهو دليل العقل .

السئلة الحادية والعشرون : التخصيص بالحسين فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه  
بعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصاً للعموم قالوا ومنه قوله تعالى - وأوتيت من كل  
شيء - مع أنها لم توت بعض الأشياء التي من جملتها ما كان في يد سليمان وكذلك قوله - تدمر كل  
شيء بأمر رجا - وقوله - نجني إليه ثمرات كل شيء - قال الزركشي وفي عد هذا نظراً لأنه من  
العام التقى أريد به المخصوص وهو خصوص ما أوتيته هذه ودمرته الربح لامن العام المخصوص :  
قال ولم يحكموا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل وبغني طرده ونزاع العبدري في تفرقهم بين  
دليل الحس ودليل العقل لأن أصل العام كلها الحس . ولا يخف أنك أن ما ذكره الزركشي في دليل  
الحس يلزمه مثله في دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى - الله خالق كل شيء - وقوله - والله على  
الأساس حج البيت - من العام التقى أريد به المخصوص لامن العام المخصوص وإلا فما الفرق بين  
شهادة العقل وشهادة الحس .

السئلة الثانية والعشرون : التخصيص بالكتاب العزيز والسنة المطهرة والتخصيص لهما .  
ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه  
وعسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ولا يكون إلا بالسنة لقوله تعالى - لتبين للناس ما نزل  
اليهم - . ويحاج منه بأن كونه صلى الله عليه وآله وسلم ميمناً لا يستلزم أن لا يحصل بين الكتاب  
بالكتاب وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز فإن قوله سبحانه - والمطلقات يتربصن بأنفسهن  
ثلاثة قروء - يتم الحواويل وغيرها نفس أولات الأجل بقوله - وأولات الأجل أجلهن أن يضعن  
حجلهن - وخص منه أيضاً المطلقة قبل المخول بقوله - فالحكم عليهن من هذه تمتنهن - .  
وهكذا قد خصص عموم قوله - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة  
أشهر وعشراً بقوله - وأولات الأجل أجلهن أن يضعن حجلهن - ومثل هذا كثير في الكتاب  
العزيز . وأيضاً ذلك الدليل الذي ذكره معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله - وأزولنا  
عليك الكتاب نبينا لكل شيء - وقد جعل ابن الحاجب في مختصر المشي الخلاف في هذه  
المسئلة لأني حنيفة وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وسكن عنهم أن الخاص إن كان  
متأخراً وإلا فالعام ناسخ وهذه مسئلة أخرى سأقي الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص  
الكتاب بالكتاب ، وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة  
بالتواتر بالكتاب عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل وروایتان وعن بعض أصحاب الشافعي  
المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضي على  
الكتاب والكتاب لا يقضي على السنة ولا وجه للمنع فإن استدلو بقوله تعالى - لتبين للناس ما نزل  
اليهم - فقد عرفت عدم دلالاته على المطلوب مع كونه معارض بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم .  
وبجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة للتواتر لإجماعنا كذا قال الأستاذ أبو منصور وقال الآدمي  
لا أعرف فيه خلافاً وقال الشيخ أبو حامد الأسفرائني لا خلاف في ذلك إلا يحكي عن داود في إحدى  
الروايتين قال ابن كج لاشك في الجواز لأن الخبر التواتر بوجوب العلم كما أن ظاهر الكتاب بوجه .

على الفصل الحفيف الذي يشبه الرش أو حل التعلين على الخضر ، صدق على الرش على أعلاهما الرش على القديم وهما في التعلين

والحق الاستاذ أبو منصور بالتواتر الاخبار التي يقطع بسحتها ويجوز تخصيص السنة للتواتر بالسنة التواترة وهو يجمع عليه إلا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائني عن داود أنها يتعارضان ولا يثنى أحدهما على الآخر ولا وجه لذلك . واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بغير الواحد فذهب الجمهور إلى جواره مطلقا وذهب بعض الخاتجة إلى المنع مطلقا وكذا النزالي في المنع من العترة وظه ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء وظه أبو الحسين بن القلان من طائفة من أهل العراق . وذهب عيسى بن إبان إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا كذا حكاه صاحب المحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه . وقد سبق إلى حكاية ذلك عنه امام الحرمين الجويني في التلخيص وحكى غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بغير الآحادى إذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون المخصص الأول قطعا . وذهب الكرخي إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل متصل سواء كان قطعا أو ظاهريا وإن خص بدليل متصل أول يخص أصلا لم يجوز وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقت . وحكى عنه أنه قال يجوز التنبؤ برورده ويجوز أن يرد لكنه لم يقع . وحكى عنه أيضا أنه لم يرد بل ورد المنع ولكن الذي اختاره لنفسه هو الوقت كما حكى ذلك عنه الرازي في المحصول . واستدل في المحصول على ما ذهب إليه الجمهور بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم . واحتج ابن السمعاني على الجواز بإجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى - بوسعكم الله في أولادكم - بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنا مشر الأبناء لأنورث وخصوا التواتر بالمسلمين محلا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث المسلم الكافر وخصوا قوله - افتلوا للشركين - بخبر عبد الرحمن بن عوف في الجورس وغير ذلك كثير . وأيضا يدل على جواز التخصيص دلالة بينة واضحة ما وقع من أوامره عز وجل بأنواع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير تقييد فإذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا وإذا عارضه عموم قرأ في كان ساوكة طرقة الجمع بناء العام على الخاص متحدا ودلالة العام على أفرادة غلبة لألفية فواجه المنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الآحادية . وقد استدلل المانعون مطلقا بما ثبت عن عمر رضى الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يصل لها سكنى ولا نفقة كما في حديثها الصحيح فقال عمر كيف ترك كتاب ربنا تقول امرأة يعنى قوله - استكوهن - . وأجيب عن ذلك بأنه إنما قال هذه المقالة تردده في قصة الحديث لآلده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية فإنه لم يقل كيف يخص عموم كتاب ربنا بخبر آحادى بل قال كيف ترك كتاب ربنا تقول امرأة . ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر لا ترك كتاب الله وسنة نبينا تقول امرأة عليها حفظ أو نسيت فأفاد هذا أن عمر رضى الله عنه إنما تردد في كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته . قال ابن السمعاني إن محل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها . أما ما أجمعوا عليه كقوله لاميرت قاتل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كال تخصيص بالتواتر لانتقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انتقاده على روايتها . وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بغير الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من زلها منزلة الخبر الآحادى . وقد سبق الكلام في القرآن في مباحث الكتاب . وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم إذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول . وهكذا يجوز التخصيص بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم . وقد

ولم يعلم التاريخ بأن لم يعلم بينهما تفرق ولا تأخر في الورد (يتوقف) وجوب (فيها) عن العمل بواحد منها ويستمر التوقف (الى ظهور مرجح لأحدهما) فيعمل به ومن المرجح كون أحدهما موقفاً يقدم على المظنون فإن تقرر الترجيح لتساويهما من كل وجه خبر بينهما وهذا شامل لما قبل النسخ وما لا يوجب وهو ظاهر كما تقدم (مثله) أى مثال المذكور مما يمكن الجمع بينهما إلى آخره أو مثال عدم إمكان الجمع كما تقدم في نظيره (ما جاء) وأبدل من ما (أنه صلى الله عليه وسلم) سئل عما جعل لرجل من امرأته) أى من الاستمتاع بها (وهي حائض فقال) هو (ما عوق) محل (الآزار) من بدنها كبطنها وصدرها أى الاستمتاع به (رواه) أى ما جاء . وأنه إلى آخره (أبو داود وجاب) أى في الاستمتاع بالخاص (أه) صلى الله عليه وسلم قال استعوا أى بالمرأة الخاصة وهذا الأمر لا باعة (كل شيء) من الاستمتاع (إلا) النكاح أى الوطء (رواه) أى أنه قال ذلك (مسلم ومن جملة) أى جملة أفراد الوطء (الوطء) فيها فرق الآزار

لأن العمل بمقتضاه يخص من المورد يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل (و) رجع (بعضهم الحل لأنه الأصل في التصكوة)

فيستحب عند الشك في التحريم هذا وفي كون هذين الحدين من هذا القسم وهو كون التطبيق حاصراً بحث ظاهر بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون كل منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه كما يفرق بالتأمل وقد بسطنا ذلك في الأصل (وإن علم التاريخ) فإن علم تقارنهما في الوجود من الشارع غير النافذ بينهما في السبل أن صدر الجمع بينهما كما هو القرض والرجوع وإلا وجب الممكن فإن أمكننا قسم الجمع على ما تقدم بيانه وإن علم آخر أحدهما به ولم ينسأ كان كما يقبل النسخ (نسخ المتقدم) أي حكمه (بالتأخر كما) أي كالنسخ المتقدم (في حديث رتبة التبرور) من نسخ النبي عن زيارتها بطريقنا: أما آخره من النبي وإلا يجل في تقديمه نظيره من السابقين (وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً) فإن تأخر الخاص عن وقت العمل بالنسخ

تقدم البحث في فضله صلى الله عليه وآله وسلم وفق تقريره في مقصد السنة بما ينفي عن الإعادة . وأما التخصيص بموافق العلم فقد سبق الكلام عليه في باب الصوم وكذلك سبق الكلام على العلم إذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص وعلى العلم الولد على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعلم وتعلق بالخاص .

المسئلة الثالثة والعشرون : في التخصيص بالقياس ، ذهب الجمهور إلى جوازه . قال الرازي في المصول وهو قول أبي حنيفة والثاني ومالك وأبي الحسين البصري والأشعري وأبي هاشم أخيراً . وحكاية ابن الحاجب في مختصر المنهى عن هؤلاء وزاد معهم الامام الرابع أحمد بن حنبل وكذا حكاية ابن الهمام في التحرير . وحكى القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن أحمد بن حنبل . وحكاية الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج . وذهب أبو علي الجبائي إلى المنع مطلقاً وقته الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن أحمد بن حنبل وقيل إن ذلك إنما هو في رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه . وقته القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين وعن الأشعري وذهب عيسى بن أبيان إلى أنه يجوز أن كان العام قد خص قبل ذلك بنص قطعي كذا حكاية عنه القاضي أبو بكر في التفرير . والشيخ أبو اسحق الشيرازي وأطلق صاحب المصول الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعياً وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن بعض العراقيين . وذهب للكرخي إلى أنه يجوز أن كان قد خص بدليل متصل وإلا فلا كذا حكاية عنه صاحب المصول وغيره . وذهب الاصطخري إلى أنه يجوز أن كان القياس جلياً وإلا فلا كذا حكاية عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وحكاية الشيخ أبو حامد الصا<sup>(١)</sup> عن اسمعيل بن مروان من أصحاب الثاني . وحكاية الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأعظمي ومبارك بن أبيان وأبي علي الطبري وحكاية ابن الحاجب في مختصر المنهى عن ابن سريج . والصحيح عنه ما تقدم . وذهب القزالي إلى أنه إن تفاوت القياس والعلم في غلبة الظن رجع الأقوى فإن تعادلا فالوقف . واختاره المطرزي ورجعه الفخر الرازي واستحسنه القزالي والقرطبي . وذهب الآمدي إلى أن العلم إن كانت منصوبة أوجها عليها جاز التخصيص به وإلا فلا . وقد حكى إمام الحرمين في النهاية مفهين لم يفسهما إلى من قالهما . أحدهما أنه يجوز أن كان الأصل القياس عليه مخرجاً من ذلك العام وإلا فلا<sup>(٢)</sup> وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني القياس إن كان جلياً مثل - ولا تقل لها أف - جاز التخصيص به بالإجماع وإن كان واضحاً وهو المشتبه على جميع معنى الأصل كقياس الربا بالتخصيص بجائر في قول عامة أصحابنا إلا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وإن كان خفياً وهو قياسه على شبهة فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ جزؤه . قال الأستاذ أبو منصور والأستاذ أبو اسحق أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي . واختلفوا في الخفي على وجهين والصحيح الذي عليه أكثر جوازاً ما سأله وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والرويان وذکر الشيخ أبو اسحق الشيرازي أن الثاني نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع . واحتج الجمهور بأن الصوم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه . وبهذا يعرف أنه لا يفتش احتجاج المامنين بقولهم لو قسم القياس على عموم الجزم تقديم الأضعف على الأقوى وأنه باطل لأن هذا التقديم إنما يكون عند إطلاق أحدهما الآخر فأما عند الجمع بينهما وإعمالهما جميعاً فلا وقد طول أهل الأصول الكلام في هذا البحث بآراء شاذة لا طائل

(١) كذا بالأصل من غير تكميل الوصف

(٢) لم يوجد بالأصل الذي بأيدينا المذهب الثاني قالظاهر أنه سقط من العبارة

الخاص من العام ما عارضاه فيه وإن تأخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل به أو تأخر العلم عن وقت العمل بالخاص أو عن الخطاب به

تحتها وسيأتي تحقيق الحق إن شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا ، والتفاصيل للذكورة ههنا من جهة القابلين له مطلقا أعني باعتبار كونه وقع هناك مقابلا لذلك العموم ، والحق الحقيقي بالقبول أنه يخص بالقياس الجلي لأنه معمول به لقوة دلالاته وبلوغها إلى حد يوازن النصوص وكذلك يخص بما كانت علته منصوبة أو جمعا عليها أما العلة للمنوعة فالقياس الكائن بها في قوة النص وأما العلة لجمع عليها فلكون ذلك الاجماع قد دلل على دليل يجمع عليه وباعدا هذه الثلاثة الأنواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله . وسيأتي إن شاء الله الكلام على هذا في القياس على وجه يتضح به الحق انضاحا لا يبقى عنده ريب لمزاج .

المسئلة الرابعة والعشرون : في التخصيص بالمفهوم ، ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم إلى جواز التخصيص بالمفهوم . قال الامدني لأعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتي الكلام على التفاهيم والمعمول به منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب ، وحكي الشيخ أبو إسحق الشيرازي عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبني على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم ، قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الامام قدرائت في بعض مصنفات للتأخرين ما يقتضي تقديم العموم وفي كلام سني الحسين الهندي أن الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به قال الزركشي والحق أن الخلاف ثابت فيهما ، أما مفهوم المخالفة فكأن ورد علم في الإعجاب الزكاة في الفهم كأي قوله في أربعين سنة ثم قال في سائمة النعم الزكاة فإن الموافقة خرجت بالمفهوم فيخصص به عموم الأول وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لا خلاف في جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا ، وكذا قال الأستاذ أبو إسحق الاسفرائني إذا ورد العام مجردا على صفة ثم أصيبت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا للمشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الأوثان من المشركين كان ذلك موجبا لتخصيص بالاتفاق وبوجوب المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص ما بعده من العموم انتهى ، وإنما حكي الهندي الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة لأنه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم يسميه القياس الجلي وبعضهم يسميه المفهوم الأولي وبعضهم يسميه غرض الخطاب وذلك كقوله تعالى - ولا تقبل لهما أف - وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به . والحاصل أن التخصيص بالتفاهيم فرع العمل بها وسيأتي بيان ما هو الحق فيها إن شاء الله تعالى .

المسئلة الخامسة والعشرون : في التخصيص بالاجماع قال الامدني لأعرف فيه خلافا وكذلك حكم الاجماع على جواز التخصيص بالاجماع الأستاذ أبو منصور ، قال ومنه أن يعلم بالاجماع أن المراد باللفظ العلم بعض ما يقتضيه ظاهره وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لا بنفس الاجماع ، وقال ابن القتيبي إن من تألف في التخصيص بدليل العقل بخالف هنا وقال القرافي الاجماع أقوى من النص الخاص لأن النص يحتمل نسخه والاجماع لا يفسخ لأنه إنما يتخذ بعد انقطاع الوحي ، وجعل الصبر في من أمثله قوله تعالى - إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله - قال وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة ومثله إن حرم بقوله تعالى - حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون - وافقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أولفين

دون وقت العمل أو قارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جعل تاريخهما في نفس العام بالخاص بأن يقصر على ما عدا أفراد الخاص وذلك ( كتخصيص حديث الصحيحين ) أي ( فيباقت السماء ) من غير أو زرع الشامل خمسة أوسق وما دونها والسماء للطر أو السحاب أو الملك ( العشر ) أي يجب فيه إخراج عشر ما حصل منه مستحقه للعروفين أي قصره على خمسة أوسق وإخراج ما دونها من حكمه ( بخلافهما ) أي ( ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وإن كان كل منهما عاما من وجه ) أي باعتبار جهة ( وخصا من وجه ) أي باعتبار جهة ( فيخص ) عموم ( كل واحد منهما بخصوص الآخر ) بأن يقصر على ما عدا ( بأن ) أي يجب أن ( يمكن ذلك ) التخصيص بحيث يزول التعارض قارنا في الوجود أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ما تقسم في العام والخاص أنه لو تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخا لما عارضه من الآخر ولم يرتفع ناسخه ( مثلا ) أي كون كل منهما

عالم من وجهه وخاصة من

وجهه فلا بد من السابعة  
في قوله (حديث أبي داود  
وغيره) أي (إذا بلغ  
الماء قلين) أي القدر  
المخصص للشي قلين  
(قائه لا ينقص) ملاحظا  
هذا الحديث مع حديث  
ابن ماجه وغيره للماء  
لا ينقص شيئا (إلا ما أي  
الشيء) (غلب) أي ربحه  
وطعمه ولونه أي غلب  
أحدها (على) نظيره من  
(ربحه) أي الماء (وطعمه  
ولونه) أي من أحد  
الثلاثة بأن ظهر أحد  
أوصاف ذلك الشيء فيه  
والواو بمعنى أو (الماء  
الأول في الحديث) (الأول  
خاص بالقلتين) أي  
لا يشمل مادونهما التقيد  
بالشرط للذكور (عام  
في التفسير وغيره) (صلاحته  
لكل منهما) (و) الماء في  
الحديث (الثاني) باعتبار  
الاستثناء (خاص بالتفسير)  
لا يتناول غيره (عام في)  
أفراد (القلتين) أي  
ما لم ينقص عنهما (و)  
أفراد (مادونهما)  
صلاحته لكل منهما  
(نقص عموم) لفظ الماء  
في الحديث (الأول)  
بأفراد التفسير وغيره  
(بخصوص) الماء في  
الحديث (الثاني) بأفراد  
التفسير بأن أخرج منه

لم يجوز بذلك حتى معانهم قال والحزبية بالألف واللام فضلا أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب  
بآية حد القذف وبالإجماع على التخصيص لمجد ، والحق أن المخصص هو دليل الإجماع لأن  
الإجماع كما تقدم .

السئلة السادسة والعشرون : في التخصيص بالمادة . ذهب الجمهور إلى عدم جواز التخصيص  
بها وذهب الحنفية إلى جواز التخصيص بها ، قال الحنفى الهندى وهذا يحتمل وجهين أحدهما  
أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيئا بلفظ علم ، ثم رأينا المادة جارية  
بترك بعضها أو بخل بعضها فهل تؤثر تلك المادة حتى يقال للراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض  
الذى جرت المادة بتركه أو بخله أم لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومته متناول لتلك البعض  
ولغيره . الثاني أن تكون المادة جارية بخل معين ككل طعام معين مثلا ، ثم إنه عليه السلام  
نهاهم عن تناوله بلفظ متناوله ولغيره كالأكل قال نهيتمكم عن أكل الطعام فهل يكون النهي  
مقتصرا على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجري على عمومته ولا تؤثر عاداتهم . قال والحق أنها  
لا تخص لأن المحبة في لفظ الشارع وهو عام والمادة ليست بمحبة حتى تكون معارضة له انتهى  
وقد اختلفت كلام أهل الأصول وصاحب المصنوع وأتباعه فكلموا على الحالة الأولى واختار فيها أنه  
إن علم جريان المادة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منه عنها فيخصص بها  
والمخصص في الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله وسلم ، وإن علم علم جرياتها لم يخص بها  
الآن يجمع على فطها فيكون تخصيصا بالإجماع . وأما الأمدى وابن الحاجب فتكلموا على الحالة  
الثانية . قال الزركشى وهما مستثنان لاتفاق لاحداهما بالأخرى فتنتظن لذلك فإن بعض من  
لاخبرة له حول الجمع بين كلام الإمام الرازى في المصنوع وكلام الأمدى وابن الحاجب قلنا منه أنهما  
تواردوا على محل واحد وليس كذلك ومن صرح بأنهما حالتان الترافق في شرح التقيح وفرق  
بأن المادة السابقة على العموم تكون مخصصة والمادة الطارئة بعد العموم لا تقضى بها على  
العموم انتهى . والحق أن تلك المادة إن كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ إذا  
أطلق كان للراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما  
يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارف بينهم وإن لم تكن المادة كذلك  
فلا حكم لها ولا النفاذ لها ، والعجب ممن يخص كلام الكتاب والسنة بمادة حادثة بعد  
انقراض زمن النبوة نواظرا عليها قوم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك في العصر الذى تكلم فيه  
الشارع فإن هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش ، أم لو قال المخصص بالمادة الطارئة إنه يخص  
بها ما حدث بعد أولئك الأقوام المصطلحين عليها من التحاور في الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا  
يما لا بأس به ولكن لا يخفى أن غشانا في هذا العلم إنما هو من التخصصات الشرعية فالبحث عن  
التخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا الفن بما ليس منه  
والخطب في البحث بما لا فائدة فيه .

السئلة السابعة والعشرون : في التخصيص بمذهب الصحابي ، ذهب الجمهور إلى أنه لا يخص  
بذلك وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم  
يخص به مطلقا وبعضهم يخص به إن كان هو الراوى للحديث . قال الأستاذ أبو منصور  
والشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى والشيخ أبو اسحق الشيرازى إنه يجوز التخصيص  
بمذهب الصحابي إذا لم يكن هو الراوى للعموم وكان مذهب إليه مقتنئا ولم يعرف له مخالف

في الصحابة لأنه إما إجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف وأما إذا لم ينتشر فإن خالفه غيره فليس بحجة قطعا وإن لم يعرف له مخالف فليس قول الشافعي الجدید ليس بحجة فلا يخص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخص به العموم فيه وجهان . وأما إذا كان الصحابي الذي ذهب إلى التخصيص هو الراوي للحديث فقد اختلف قول الشافعي في ذلك والصحيح عنه ومن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لا يخص به خلافا لمن تقدم وأهل العلم على ذلك أن الحجة إنما هي في العموم ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به . واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه إلا لبطل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص . وأجيب عنه بأنه قد يخالف ذلك لبطل في ظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لاسيا في مسائل الأصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالإجماع وقد قرر الكلام عليه .

السنة الثامنة والعشرون : في التخصيص السابق ، قد تردد قول الشافعي في ذلك وأطلق المبرق جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه . الذين قال لهم الاناس ان الناس قد جمعوا لكم - وكلام الشافعي في الرسالة يقتضيه فانه يوجب قتلك باب قتال باب السنف الذي قد بين سياقه معناه وذكر قوله سبحانه . واسألم من القرية التي كانت حاضرة البحر - قال فان السياق أرشد إلى أن المراد أهلها وهو قوله - إذ يصدون في السبت - قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الامام نص بعض الأكارم من الأصوليين أن العموم يخص بالقرآن القاضية بالتخصيص قال ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم سنا حيث يقطعون في بعض مخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع مخاطب الناس بحسب تفارهم . قال ولا يشبه عليك التخصيص بالقرآن بالتخصيص بالسب كما أشبه على كثير من الناس فان التخصيص بالسب غير مختار فان السب وإن كان خاصا فلا يمنع أن يورد له ظلم تناوله وغيره كما في - والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - ولا ينهض السب بمجرد قرينة رفع هذا بخلاف السياق فانه يقع به التبيين والتعيين أما التبيين ففي الجملات وأما التعيين ففي المختلات وعليك باعتبار هذا في الفاظ الكتاب والسنة والمأثورات نجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى . والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرآن القوية للتفضية لتعيين المراد كان التخصيص هو ما اشتملت عليه من ذلك ، وإن لم يكن السياق بهذه النزلة ولا أفاد هذا للفاقد فليس بمخصص .

السنة التاسعة والعشرون : في التخصيص بقضايا الأعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بليس الجبر . المحكة وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة . ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلمة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء . أو الأمر به أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلمة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلي إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بلا خلاف . قال القاضي عبد الوهاب في الإفادة ذهب بعض ضطادة المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال قال لأنه دليل يلزم المبر إليه ما لم ينقل عنه فالحق فيجوز التخصيص به كباثر الأدلة وهذا في غاية التناقض لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط للعموم فكيف يصح تخصيصه به إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل .

غيره (حتى يحكم) بالرفع على ابتدائية حتى والنسب بأن مقدره بعدها (بأن) الماء (القلتين بنجس) بالياء التحنية (بالتبخر) له بدلالة الحديث الثاني فانه أفاد نجاسة الماء مطلقا عند تغيره من غير معارضة الأول الدال على عدم تنجس الماء لقصره على غير المتغير (وخص عموم) لفظ الماء في الحديث (الثاني) لأفراد القلتين وما دونهما أي قصر على القلتين وأخرج منه ما دونهما (بخصوص) الماء في الحديث (الأول) بالقلتين وهو تنجس ما دونهما بمجرد الملاقاة (حتى يحكم) بالرفع والنسب (بأن) ما دون القلتين ينجس) إن تغير (و) كذا (إن لم ينتبر) ولا يرد ضيف الاستثناء في الحديث كما قاله جمع من الحفاظ كحكاية البيهقي والتوروي لحصول المقصود من التفتيل مع ذلك على أنه نقل الإجماع على معنى هذا الاستثناء أي حيث لاقي النجس الماء (فإن لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر) بحيث يندفع التعارض بينهما بأن لم يندفع به (احتيج) في العمل



بأحدهما فيما تناوضا فيه

(إلى الترتيب بينهما)  
 أي بأن يرجع أحدهما  
 على الآخر (فما تمارضا  
 فيه) أي بالنسبة له  
 يرجع من المرجعات  
 المبسوطة إلى المبسوطة  
 سواء تقارنا في الورد  
 أو تأخر أحدهما عن  
 الآخر وهذا شامل  
 لما إذا علم التاريخ مع  
 تأخر أحدهما من وقت  
 العمل بالآخر وقائل  
 أن يقول ينبغي حينئذ  
 نسخ المتقدم بالتأخر  
 بالنسبة لحل التعارض  
 على قياس ما تقدم البحث  
 فيه (مثال) أي مثال  
 عدم إمكان ما ذكر  
 فلا بد من المساحة  
 في قوله (حديث البخاري)  
 أي (من بدل دينه) بأن  
 انتقل عنه إلى الكفر  
 والتباعد من قوله دينه  
 دين الإسلام ويمكن  
 لإرادة الأعم فيشمل نحو  
 تهود النصراني وتصر  
 اليهودي فإنه لا يقبل منه  
 إلا الإسلام فإن امتنع  
 قتل مطلقا على قول  
 ويسد تبليغه المأمن  
 أن كان له أمان على آخر  
 وإن بذل الجزية أو طلب  
 الأمان كاهو ظاهر أخذا  
 من أنه لا يقبل منه إلا  
 الإسلام والأقد قبل منه  
 غير الإسلام (فاقتلوه)

للسنة الوفية ثلاثين : في بناء العام على الخاص ، قد تقدم ما يجوز تخصيص به وما لا يجوز  
 فإذا كان العام الوارد من كتاب أوسنة قد ورد منه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من  
 الحكم الذي حكم به عليها فلما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم فإن كان للتأخر  
 الخاص فلما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو من وقت الخطب فإن تأخر عن وقت العمل  
 بالعام فهنا يكون الخاص ناسخا لتلك القدر الذي تناوله من أفراد العام قال الزكشي في البحر  
 وفاقا ولا يكون تخصيصا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا ، وإن تأخر عن وقت  
 الخطب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطب  
 فمن جوزه جعل الخاص بيان العام وقضى به عليه ومن منه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه  
 فيه الخاص كذا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائني وسليم الرازي قال ولا يتصور في هذه السنة  
 خلاف يختص بها وإنما يعود الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق  
 الشبازي في الجمع وابن الصباغ في العدة . قال السبيعي المسمى من لم يجوز تأخير بيان التخصيص  
 عن وقت الخطب ولم يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالعترة أجال السنة ومنهم من  
 جوزها فاختلوا فيه فأنهى عليه الأكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام لأنه  
 وإن جاز أن يكون ناسخا لتلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ وقد  
 أمكن حله عليه فتعين . ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام وتخلل بينهما  
 ما يمكن المكلف بهما من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لتلك القدر الذي  
 تناوله من العام لأنهما دليلان و بين حكمهما تاف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الإمكان  
 دفعا لتناقض قال وهوضيف انتهى . فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص ضد النافية بين  
 العام على الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر مظنون والمتيقن أولى . وذهب  
 أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضي عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم . وذهب  
 بعض المعتزلة إلى الوقت ، وقال أبو بكر الرازي إذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص مالم  
 يتم له دلالة من غيره على أن العموم صرح به على الخصوص انتهى . والحق في هذه الصورة البناء  
 وإن تأخر العام عن وقت الخطب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فحكمه حكم الشيء قبله في  
 البناء والنسخ لإعلا رأى من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد  
 الجبار فإنه لا يمكنه العمل على النسخ فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه وجعل الكيا  
 الطبري الخلاف في هذه المسئلة مبيحا على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ  
 جعله ناسخا للخاص ، وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخها معلوما فإن جعل تاريخها ، فسد  
 النافي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه بين العلم على الخاص .  
 وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى الوقت إلى التوقف إلى ظهور التاريخ أو إلى ما يرجع أحدهما إلى الآخر  
 من غيرهما وحكي نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والشافعي . والحق الذي لا ينبغي المدول  
 عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للفتن به والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب  
 ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء وما عاقل به المنافقون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير  
 البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والأقوى أرجح  
 وأيضا إجراء العام على عمومه إعمال الخاص وإعمال الخاص لا يوجب إعمال العام . وأيضا قد قل  
 أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ . والحاصل أن البناء هو الراجح على جميع

التقدير المذكورة في هذه المسألة . وما احتج به القائلون بأن العالم المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كالوكان المتأخر خاصا فيجب عنه بأن العالم المتأخر ضعيف الدلالة فلا يتنصص ترجيحه على قوى الدلالة . وأيضا في البناء جمع وفي العمل بالمعنى ترجيح والجمع مقدم على الترجيح . وأيضا في العمل بالمعنى العمل بالخاص وليس في التنصيص أعمال للمعنى كما تقدم . وسيأتي لهذه المسألة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي الكلام على جواز النسخ قبل إمكان العلم إن شاء الله .

## الباب الخامس

في المطلق والتقييد : وفيه مباحث أربعة

البحث الأول : في حدهما . أما المطلق فقليل في حده مادل على شائع في جنسه ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يدرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة للهملات ويخرج من قيد الشروع للعرف كلها لما فيها من التبيين أما شواحيذ وهذا أوحية نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو - فصحي فرعون الرسول - أو استتراق نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل . وقيل في حده هو مادل على الماهية بلا قيد من حيث هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده والرداد بها عوارض للماهية اللاحقة لها في الوجود . وقد اعترض عليه بأنه جعل للمطلق والنكرة سواء . وأنه يرد عليه أعلام الأجسام كاسامة ومثاله قائمها تدل على الحقيقة من حيث هي هي . وأجاب عن ذلك الاضغاث في شرحه للمعصوم بأنه لم يجعل للمطلق والنكرة سواء بل غاير بينهما فإن المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشاملة . قال وأما إلزامه بطل الجنس فردود بأنه وضع للماهية النهائية بقيد التنصيص المعنى بخلاف اسم الجنس وإنما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الثاني أورده الآمدي للمطلق قائم قال هو الدال على الماهية بقيد الوحدة وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب قائم قال في حده هو مادل على شائع في جنسه وقبل المطلق هو مادل على الذات دون الصفات ، وقال الحسن المندى المطلق الحقيقي مادل على الماهية فقط والاضاف مختلف نحو رجل ورقبة قائم مطلق بالاضافة الى رجل عالم ورقبة مؤمنة ومقيد بالاضافة إلى الحقيقي لأنه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائمان على الماهية . وأما المقيد فهو ما يقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق فيقال فيه هو مادل لاهل شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمرات كلها أو يقال في حده هو مادل على الماهية بقيد من قيوده أو ما كان له دلالة على شيء من القيود .

البحث الثاني : اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لم يقيد حل على الخلافة وإن ورد مقيدا حل على تقييده وإن ورد مطلقا في موضع مقيدا في موضع آخر فنكح على أقسام . الأول : أن يختلفا في السبب والحكم فلا يجعل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضى أبو بكر الباقلاني وأعلم الحرمين الجويني والكياء المراس وابن برهان والآمدي وغيرهم .

القسم الثاني : أن يتفقا في السبب والحكم فيجعل أحدهما على الآخر كقولنا قال إن ظهرت فاعتق رقبة ، وقال في موضع آخر إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة وقد قل الاتفاق في هذا

لم يقب ( وحديث الصحيحين ) البخاري ومسلم أي ( أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء ) الحديث ( الأول عام في ) أفراد ( الرجال والنساء ) صلاحية من لهما ( خاص بأهل الردة ) منها لأن تبديل الدين هو الردة ( و ) الحديث ( الثاني خاص بالنساء عام في ) أفراد ( الخريجات والمردنات ) صلاح لفظ النساء لهما ( فتعارضا ) تعارضا لم يتدفع لتنصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر ( في ) شأن ( المردة ) وبسببه أي في جواب قولنا ( هل تقتل ) المردة ( أولا ) تقتل لجملة الاستفهام استئناف لبيان شأنها من القتل أو عدمه الذي هو محل التعارض قال بعضهم وقد يرجع الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه وهو الخريجات انتهى وكأن القرينة هو أن المقصود بالنهي حفظ حق النافعين قال الآسدي بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يرجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في الحصول انتهى ( وأما الالاجاع فهو ) لغة العزم اصطلاحا ( اتفاق ) جميع ( علماء

القسم (الصبر) وهو الزمان قبل أو كثر (وقائده) هذا التقيد كما في التراجع والاختراز مما يرد على تركه من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ولئلا بد باتفاقهم اشتراكهم في اعتقاد الحكم الثابت عليه قولهم أو أفضلهم أو تفرغهم أو المركب من هذه الأمور أو بعضها كقول البعض وفصل البعض عن نفسه أو تفرغه كذلك كما سيأتي (على حكم الحادثة) أي الحصة من الخصال من شأنها ولو باعتبار نوعها وأوجدها أن تحدث وتوجد من قول أو أفضل أو غيرها ما وإن كان الاتفاق على أحد القولين أو الأقوال فيها قبل استقرار الخلاف بأن فصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق أما الاتفاق بعد استقراره فهو متعصب إن كان من غير المختلفين وكذا إن كان منهم على خلاف يتيته في الأصل ووصفها بالحدوث بهذا المعنى تنبيه على وجه بيان حكمها وسيأتي في كلام الشارح إشارة إلى أنه لا ينشد الإجماع في حياته صلى الله عليه وسلم (فلا يثبت) حيث قيد بـ «لما» الصبر اتفاق غيرهم فليس

القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والشيخ الطبري وغيرهم . وقال ابن برهان في الأوسط اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ، ونقل أبو زيد الحنفى وأبو منصور الماتريدى في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحل في هذه الصورة . وحكى الطرسوسى الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة وفيه نظر فإن من جهة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية . ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين التفتين فرجع ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو التقيد وقيل إنه يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم التقيد اللاحق والأول أولى وظاهر الملاحقة أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون للمطلق مقدما أو متأخرا أو مجهول السابق فإنه يتعين الحل كما حكاه الزركشى .

القسم الثالث : أن يختلف في السبب من الحكم كاطلاق الرقية في كفارة الظهار وتقيدها بالإيمان في كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية إلى عدم جواز التقييد . وحكى القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد . وذهب جماعة من محققى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك للتقيد ولا يدمى وجوب هذا القياس بل يدعى أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا . قال الرازى في الحصول وهو القول للعدل قال وأعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين أما الأول يسمى مذهب جمهور الشافعية ضعیف جدا لأن الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل رقة مؤمنة وأوجب في كفارة الظهار رقة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فضلا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا . وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وأن الشهادتين تقييد بالعدل مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حكى المطلق على التقيد فكذا ههنا . والجواب عن الأول بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تناقض لأى كل شئ . والأوجب أن تقييد كل علم ومطلق بكل خاص ومقيد . وعن الثانى أنا إنما قيدناه بالإجماع ، وأما القول الثانى يسمى مذهب الحنفية ضعيف لأن دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور انتهى . قال إمام الحرمين الجوينى في دفع مقالوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة بعضها حكم التعلق والاختصاص وبعضها حكم الاستقلال والانتقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والاثبات والأمر والنهي والأحكام المتعارفة ، فقد ادعى أمرا عظيما انتهى . ولا يخفى أن اتحاد الحكم بين المطلق والتقييد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحل ولانحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالخى مذهب إلى القائلون بالحل .

وفي المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد التقيد من جنسه موقوف على الدليل فإن قام الدليل على تقييده قيد وإن لم يتم الدليل صار كالقيدى لم يرد فيه نص فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة . قال الزركشى وهذا أفسد المذاهب لأن النصوص المختصة يكون الاجتهاد فيها عائدا إليها ولا يعدل إلى غيره .

وفي المسئلة مذهب خامس وهو أن يثبت أهلية الحكمين في التقيد فإن كان حكم التقيد أهلا لحل المطلق على التقيد ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل لأن التنظيم الزام وما تضمنه الزام لا يسقط

اجتماع قطا ولا (وقاف) أى موافقة (العوام لهم) على الحكم وهم من عدد العلماء وعلة الاسم الرازي وغيره بأهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون انتهى وقد يقتضى هذا حيث جعل وجه الشبه عدم اعتبار القول عدم اعتبار قول الصبيان والمجانين والعلماء في تأمل (ونفى) معشر العلماء في ححد الاجماع الشرعى (بالعلماء الفقهاء) وهم المجتهدون (فلا يعتبر وقاف) غير المجتهدين من الفقهاء ولا (وقاف) (الأصوليين) مثلا (لهم ونفى بالحادثة) المذكورة في الحد (الشرعية) أى النسوبة إلى الشرع لأخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث إنها شرعية (لأنها) هى (عمل نظر الفقهاء) من حيث إنهم لها والكلام في اجتماعهم والشرعية ملتبسة (بخلاف) أى بخلافه (القنوية) أى النسوبة لفئة لأخذ حكمها منها من حيث إنها لقنوية حال كونها (مثلا) أى مثلاها إذ غير القنوية ماعدا الشرعية كالقنوية وإنما خالفت الشرعية للقنوية كذلك لأنها ليست محل نظر الفقهاء فأنما يجمع فيها أى فى

الترامة باحتيال . قال الماوردى وهذا أولى المذهب . قلت بل هو أبعدهما من الصواب .  
القسم الرابع : أن يختلفا في الحكم نحو أكس بقيا أطم بقيا علما فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحد سببهما أو اختلف .  
حكي الاجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب .  
البحث الثالث : اشترط القائلون بالحل شروطا سبعة .

الأول : أن يكون للتقيد مع ثبوت القرات في الموضوعين فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كما يجب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم فإن الاجماع منقاد على أنه لا يحمل اخلاق التيمم على تقيد الوضوء حتى يلزم التيمم في الأعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على للتقيد يختص بالصفات كما ذكرنا ، ومن ذكر هذا الشرط القفال الناشئ والشيخ أبو حامد الاسفرائنى والماوردى والرويانى . ونقله الماوردى عن الأبهري من المالكية ونقل الماوردى أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على التقيد في الفئات وهو قول باطل .

الشرط الثاني : أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية والملاقاة الشهادة في البيوع وغيرها فهى شرط في الجميع وكذا تقيد ميراث الزوجين بقوله من بعد وصية يوصون بها أو دين - وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من الموارث كلها بعد الوصية والدين . فأما إذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فإن كان السبب غفلا لم يحمل الملاحقة على أحدهما إلا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى ، ومن ذكر هذا الشرط الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازى في البيع والماوردى وحكى القاضى عبد الوهاب الانقاق على اشتراطه . قال الزركشى وليس كذلك فقد حكي القفال الناشئ فيه خلافا لأصحابنا ولم يرجع شيئا .

الشرط الثالث : أن يكون فى باب الأوامر والاثبات أما في جانب النفي والنهي فلا فاته يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ ، ومن ذكر هذا الشرط الأمدى وابن الحاجب ، وقال لا خلاف في العمل بمعلومهما والجمع بينهما لعدم التفرقا قال لا يمتنع مكانا لا يمتنع مكانا كافرا (١) ولا مسلما إذ لو اعتقت واحدا منهما لم يعمل بهما وأما صاحب المصنوع فسوى بين الأمر والنهي ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الأمدى وابن الحاجب وأبا الأصفهاني فتبع صاحب المصنوع وقال حل المطلق على المقيد لا يخص الأمر والنهي بل يحرى في جميع أقسام الكلام . قال الزركشى وقد يقال لا يتصور تولد المطلق والمقيد في جانب النفي والنهي وما ذكروه من المثال إنما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام وفيه ما تقدم من خلاف أى نور فلا وجه لذكره هنا انتهى . وألحق عدم الحل في النفي والنهي ، ومن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله أيضا شرطا في بناء العام على الخاص .

الشرط الرابع : أن لا يكون في جانب الإباحة . قال ابن دقيق العيد إن المطلق لا يعمل على المقيد في جانب الإباحة إذ لا تضارب بينهما وفى المطلق زيادة قال الزركشى وفيه نظر .  
الشرط الخامس : أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحل فإن أمكن بغير إعمالهما فانه أولى من تعطيل مدلول عليه أحدهما من كره ابن الرضا في المطلب .

(١) كذا بالأصل وفى العبارة سقط ولله هكذا لم يحجزه أن يعتق مكانا لا كافرا ولا مسلما .

بشائها وبسببها أى على حكمها (علماء اللغة) من حيث أنهم علماء اللغة فاتها هى محل نظرهم من ذلك الحيلة وخرج بانفاق علماء العصر اتفاق بعضهم قل أو أكثر وقد يستبعد ما اقتضاه الخلاف من أنه لو لم يكن في العصر الاثلاثة مثلا كان اتفاقهم أياها محتجابه بخلاف ما لو كان فيه ألف مثلا وانفقوا ماعدا واحدا وقول الجهد الواحد أو فله مثلا إذا لم يكن في العصر غيره لانتفاء الاتفاق عنه إذ لا يتصور من أقل من اثنين فلا يكون اجتماعا وهل يحتاج قولان حكاهما الآمدى وابن الحاجب بل ترجيح وصرح الامام وأبناؤه بأنه حجة واختار في جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد القناتر وغيره وإن خالف المصنف فشرط عدد التواتر والدول وغيرهم وهو الصحيح بناء على الصحيح أنه لا يشرط العدالة في الاجتهاد وعلماء غيره هذا أم لا يمكن صرح الآمدى بأن اتفاقهم ليس باجماع واقضاه كلام الامام وقه الشيخ في البيع عن الأكثرين وسيأتي في كلام المصنف أنه ليس بحجة وهو يستلزم أنه ليس باجماع فليتامل وخرج

الشرط السادس : أن لا يكون للقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك التقدر الزائد فلا يحمل للطلق على القيد هنا قطعا .

الشرط السابع : أن لا يوجم دليل يمنع من التقيد فإن قام دليل على ذلك فلا تقيد .  
البحث الرابع : اعلم أن ما ذكر في التخصيص لعلم فهو جار في تقيد للطلق فارجح في تفاصيل ذلك إلى ما تقدم في باب التخصيص فذلك ينشك عن تكثير الباحث في هذا الباب .  
(قاعدة) قال في المصنوع إذا أطلق الحكم في موضع وقيد منه في موضعين قيدين متضادين كيف يكون حكمه . مثله قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله سبحانه - فعدة من أيام أخر - وصوم المفتح الوارد مقيدا بالتفريق في قوله - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسعة إذا جمعت - وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله - فصيام شهرين متتابعين - قال ابن زهم أن المطلق يتقيد بالقيد لفظا ترك للطلق هنا على الإطلاق لأنه ليس بقيده بأحدهما أولى من قيده بالأخر ومن حل المطلق على القيد لقياس حله هنا على ما كان القياس عليه أولى انتهى ، وقد تقدم في الشرط الثاني من البحث الذي قبل هذا البحث الكلام في المطلق الدائر بين قيدين متضادين وإنما ذكرنا هذه القاعدة لزيادة الإيضاح .

## الباب السادس

في الجمل واللين ، وفيه ستة فصول

الفصل الأول : في حدهما ، فالجمل في اللغة للمهم من أجل الأمر إذا أجم ، وقبل هو المجموع من أجل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتصل من أجل الشيء إذا حله . وفي الاصطلاح ماله دلالة على أحد معينين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه كذا قال الآمدى وفي المصنوع هو ما أقاد شيئا من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يبينه . قال ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لأن هذا اللفظ أقاد ضرب رجل وليس بمعين في نفسه فأى رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القتره لأنه يشيد إما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يبينه وقول الله تعالى - أقيموا الصلاة - يفيد وجوب فعل معين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ . وقال ابن الحاجب هو في الاصطلاح ما لم تنضح دلالاته والمراد ما كان له دلالة في الأصل ولم تنضح فلا يرد المهمل وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء . واعترض عليه بأنه لا يطرده ولا ينكس . أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وليس بمجمل لوضوح مفهومه وإما عدم الانكسار فلا يجوز أن يفهم من الجمل أحد محامله لا يبينه كافي المشترك فلا يصدق الحد عليه ، وقال القفال الشاشي وابن فورك مالا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تضربه . والأولى أن يقال هو مادل دلالة لا يمين المراد بها الإجمين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بمرع الشرع أو بالاستعمال .

وأما اللين : فهو في اللغة المظهر من بان إذا ظهر يقال بين فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح هو ما افتقر إلى اللين ، واللين مشتق من اللين وهو اللزاق لأنه بوضع الشيء ويزيل اشكاله كذا قال ابن فورك ونظر الدين الرزقي في المصنوع . قال أبو بكر الرزقي سمي

بينهم المكفر كمن شكروه  
ليدعمه لاشتراط الاسلام  
في الاجتهاد المتوقف عليه  
كونهم علماء بالمعنى المراد  
السابق (وإجماع) علماء  
(هذه الأمة) المتقدم بيانه  
(حجة) فيجب الأخذ به  
(دون) إجماع (غيره) من  
الأمة أى اتفقهم على  
حكم الحادثة فليس حجة  
أى فى حق أحد من هذه  
الأمة كقائه فى شرح جمع  
الجوامع ثم قال وقيل إنه  
حجة بناء على أن  
شرعهم شرع لنا وقال  
الزركشى رحمه الله لم  
يبينوا أن الخلاف فى كونه  
حجة عندنا أو عندهم  
ويحتمل أنه عندنا وهو  
فروع على كونه حجة  
عندهم ويكون مفرقا  
على أن شرع من قبلنا  
شرع لنا انتهى وإنما  
قلنا إن إجماع هذه الأمة  
حجة دون غيرها (قوله  
صلى الله عليه وسلم  
لا تجتمع أمتى على ضلالة)  
أى باطل ولو يجب  
الواقع دون اعتقادهم  
كلهم المتبادر من السياق  
قلنا أنه لا يقع اجتماعهم  
على الباطل لاحدا ولا  
خطأ (رواه الترمذى  
وغیره) كفى داود وهذا  
اللفظ للترمذى وفى سنده  
ضعف لكن أخرجه  
الحاكم شواهد فنق

بيننا لاتصالهما بما يتبين من المعاني وأما فى الاصطلاح فهو المبال على الراد بخطاب لا يستقل بنفسه  
فى الدلالة على الراد كذا قال فى المحصول . ويطبق ويراد به الدليل على الراد ويطبق على فعل  
اللين ولأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا فى تفسيره بالنظر إليها فالصبرى لاحظ فعل اللين  
فقال البيان إخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال القاضى فى مختصر التقريب وهذا  
ما ارتضاه من خاض فى الأصول من أصحاب الشافعى واعتزله ابن السمعانى بأن لفظ البيان أظهر  
من لفظ إخراج الشيء . من حيز الاشكال الى حيز التجلي ولاحظ القاضى أبو بكر وإمام الحرمين  
والنزائى والآمدى والفخر الرازى وأكثر للفترة الدليل فقالوا هو الوصل بصحيح النظر فيه الى العلم  
أولظن بالمطلوب ولاحظ أبو عبد الله البصرى (١) نفسه خذ به بعد العلم ، وحكى أبو الحسين عنه  
أنه العلم الحادث لأن البيان هو ما به يقين الشيء . والذى يقين به الشيء هو العلم الحادث قال ولهذا  
لا يوصف الله سبحانه بأنه معين لأن علمه لذاته لا يسم حادث . قال البدرى بعد حكاية المذاهب  
الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور وقال شمس الأئمة السرخسى الحنفى اختلف أصحابنا فى معنى  
البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضا هو للمخاطب وقال بعضهم هو ظهور الراد للمخاطب  
والعلم بالأمر الذى حصله عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعى لأن الرجل يقول بان هذا  
المعنى أى ظهر والأول أصح لى الاظهار انتهى . قال الأستاذ أبو بكر الاسفرائينى قال أصحابنا إنه  
الافهام بأى لفظ كان وقال أبو بكر الباق إن العلم الذى يقين به المعالم وقال الشافعى فى الرسالة  
إن البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الأصول متشعبة الفروع .

### الفصل الثانى

اعلم أن الاجمال واقع فى الكتاب والسنة قال أبو بكر الصبرى ولا أعلم أحدا أبى هذا غير  
داود الظاهرى وقيل إنه لم يبق مجمل فى كتاب الله تعالى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
وقال امام الحرمين إن مختار (٢) ما ثبت التكليف به لا إجمال فيه لأن التكليف بالمجمل تكليف  
بالمال ولا يتحقق به تكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم . قال  
الماوردى والرواى يجرى مجزئ التكليف بالخطاب المجمل قبل البيان لأنه صلى الله عليه وآله وسلم يثبت معاذا  
الى الخمين وقال ادعهم الى شهادة أن لا إله إلا الله الحديث . وتبديهم بالتزام الزكاة قبل بيانها قالوا  
وانجاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين : الأول أن يكون إجماله نوطنة للنفس  
على قبول ما يتقنه من البيان فانه لو بدأ فى تكليف الصلاة بها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر  
من إجمالها . والثانى أن الله تعالى جعل من الأحكام جليا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس فى  
العمل بها ويأبوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجلا خفيا . قال  
الأستاذ أبو اسحق الشيرازى وحكم المجمل المتوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره  
فى شيء يقع فيه النزاع قال الماوردى إن كان الاجمال من جهة الاشتراك واقترب به تبيينه أخذه  
فان تجرد من ذلك واقترب به عرف يعمل به فان تجرد عنها موجب الاجتهاد فى المراد منه وكان من خفى  
الأحكام التى وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار داخل فى المجمل لخفاه وخارجا عنه لامكان الاستنباط .

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو ما يقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب ان المختار أن ما ثبت الح .

## الفصل الثالث

الاجال اما أن يكون في حال الافراد أو التركيب والأول إما أن يكون يتصرفه نحو قال من القول والقبول ونحو مختار فانه صالح للفعل والفعل . قال العسكري . ويترقان قول في الفعل مختار لكذا وفي للفعل مختار من كذا ومنه قوله تعالى - لا تضاروا الله بولها ، ولا يضار كاتب ولا شهيد - . واما أن يكون بأصل وضه فاما أن تكون معانيه متضادة كالقوله للظهر والحض والنهال للمطشان والريان أو متشابهة غير متضادة فاما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك وأما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطئ . والاجال كما يكون في الأسماء على ما قدمنا يكون في الأفعال كحسب معنى أقبل وأدبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين السلف والابتداء وكما يكون في اللزومات يكون في للركبات نحو قوله تعالى - أو يضر الذي بيده عقدة النكاح - لتردده بين الزوج والولي ويكون أيضا في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها ويكون في الصفة نحو طيب ماهر لتردها بين أن تكون للمهارة مطلقا أو للمهارة في الطب ويكون في تعدد المجازات التساوية مع مانع يمنع من حله على الحقيقة فان اللفظ يسير مجالا بالنسبة إلى تلك المجازات اذ ليس الحل على بعضها أولى من الحل على البعض الآخر ، وكذا قال الأمدى والسفي المندى وابن الحاجب . وقد يكون في فعل التني صلى الله عليه وآله وسلم إذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا . وقد يكون فيها ورد من الأوامر بسببه المنع كقوله تعالى - والجروح قصاص - وقوله - والمطلقات يتربصن بأنفسهن - فذهب الجمهور إلى أنها تغيد الإيجاب وقال آخرون يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين لمراد بها .

## الفصل الرابع

فما لا إجمال فيه

وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة في قسم الجمل وليست منه . الأول في الألفاظ التي علق التحريم فيها على الأعيان كقوله تعالى - حرمت عليكم الميتة ، حرمت عليكم أمهاتكم - فذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال في ذلك ، وقال الكرخي والبصري إنها مجملة . احتج الجمهور بأن الذي يسبق إلى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها وينادي الفهم دليل الحقيقة فالفهم من قوله - حرمت عليكم الميتة - هو تحريم الأكل لأن ذلك هو المطلوب من تلك الأعيان ، وكذا قوله - حرمت عليكم أمهاتكم - فان الفهم منه هو تحريم الوطء . واحتج الكرخي والبصري بأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا لو كانت مصدومة فكيف إذا كانت موجودة فإذا لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان وذلك لفعل غير مذكور وليس بعضها أولى من بعض فاما أن يضر السكل وهو محال لانه اضار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف في السكل وهو المطلوب وأيضا لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل الواضع وليس كذلك . وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يمكن إضافة التحريم إلى الأعيان

الصلاة من اجناهم يستلزم أنه حتى فيكون حجة وإضافة الأمة إليه تشر بإخراج غيرهم من هذا الحكم إذ تخصيص الشيء بالذكر عما يشر بنفي غيره كما وقع في كلام الأئمة وهذا غير المفهوم الأصولي (والشرع) أي ما جاء به عليه الصلاة والسلام (ورد) إلينا (بصمة هذه الأمة) عن الاجتناع على باطل أي دل على ذلك ولقد بها من محتج بتأنيهم كما يدل عليه ما تقدم أن اتفق غيرهم لاحتج به وأنه لا تتوقف المحبة على موافقتهم ولا يثنى من هذا اثبات حجة اتفاهم إذ لا يلزم من المحبة الصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع علم عصمته وإنما قلنا إن الشرع ورد بمبدأ (لهذا الحديث) الذي ذكره المصنف (ونحوه) فقوله لهذا الحديث على الحكم بالورد ولا للورد ولا للصمة لفساد كل منها كما هو ظاهر وفي نسخة كذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالا للشرع (والاجماع) في عصره (حجة على المصنف الثاني) كعصره والتبادر من العصر الزمان فيقدر

لكن قوله ليس اخبار بعض الاحكام أولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضى اضافة التحريم الى الفصل للطلب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الأكل فهذا البعض متنعين بالعرف .  
الثاني : لاجمال في مثل قوله تعالى - واسمعوهم بروسكم - والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الخنفية الى أنه مجمل لتردده بين الشكل والبعض والسنة بينت البعض وحكام في المتمدن عن ابي عبد الله البصري . ثم اختلف القائلون بأنه لاجمال فثابت المالكية إنه يقتضى مسح الجميع لأن الرأس حقيقة في جميعه والباء إنما دخلت للاصاق . وقال الشريف الرضى فيها - كاه عنه صاحب المصدر إنه يقتضى التبعض قال لأن السطح قبل تمتد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله - مسحه كله فيغني أن يغيد دخول الباء قائمة جديدة فلو لم يند البعض يبق اللفظ عاريا عن الفائدة . وقالت طائفة انه حقيقة فيها ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الشكل والبعض فيصدق مسح البعض ونسبه في المصوب الى الشافعي . قال البيضاوي وهو الحق : ونقل ابن الحاجب عن الشافعي وأبي الحسين وعبد الجبار ثبوت البعض بالعرف . والحق في التمسك لأبي الحسين وعبد الجبار أنها قيد في اللغة تميم مسح الجميع لأنه متعلق بما سمي رأسا وهو اسم لجهة الرأس لا البعض ولكن العرف يقتضى الصاق للسح بالرأس إما بجمعه ، وإما بضمه لصدق الاسم عليه وصار الشافعي في كتابه أحكام القرآن أن من مسح من رأسه شيئا فقد مسح رأسه ولم تحتمل الآية الا هذا . قال فذلك السنة أنه ليس على الرأس مسح رأسه كله وإذا دلت السنة على ذلك لعنى الآية أن من مسح شيئا من رأسه أجزاء انتهى ، فلم يثبت التبعض بالعرف كما زعم ابن الحاجب . ولا يضاف أن الأصل المنسوبة الى الثبوت تصدق بالبعض حقيقة لقوة لمن قال ضربت رأس زيد أو ضربت رأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فهكذا مسحت رأس زيد ومسحت رأسه . وعلى كل حال فقد جاء في السنة للطهارة مسح كل الرأس ومسح بطنه فكان ذلك دليلا مستقلا على أنه يجرى مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجل أم لا ؟  
الثالث : لاجمال في مثل قوله تعالى - والشارق والبارقة فانقطعوا - عند الجمهور ، وقال بعض الخنفية إنما بجهة اذ اليد العضو من النكح والرضى والكوع لاستعمالها فيها والقطع للإبانة والنكح لاستعمالها فيها . وأجاب الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالملقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية الحاربة . وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة في العضو الى النكح ولما دونه مجاز فلا جامل في الآية وهذا هو الصواب . وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضا المصير الى المعنى المجازي في الآية . ويجب عما ذكر في القطع بأن الاجمال إنما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين وهو ظاهر في القطع لافي التثنية هو مجرد قطع بدون إبانة .  
الرابع : لاجمال في نحو ولا صلاة الا بطهور . ولا صلاة الا بغضه الكتاب . لا يصلي لمن لم يبيت الصيام من الليل . لانكاح الابولى . لا صلاة للرجل المسجد الا في المسجد . والى ذلك ذهب الجمهور قالوا لأنه ان ثبت عرف شرعي في اخلافة الصحيح كان مناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا نكاح صحيح فلا جامل وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لاعام الاهانت ولا كلام الا ما افاد قتيبين ذلك فلا جامل . وإن قدر انتفاؤها فلا أولى حله على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتطرفة فلا جامل وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعبرة (١) لوجوب

(١) كلما بالأصل ولعل الصواب غير متعبرة لوجود القنات في الخارج تأمل .

بمن في قوله (و) على (من) بعده أي العصر الثاني إلى آخر الزمان وافراد الماء نظرا للفظ العصر بدل على حله على الأهل ولو حل العصر الثاني على ما بدأ الأول استثنى عن قوله ومن بعده والمراد يكون الاجماع حجة على من ذكر وجوب الأخذ به واستناع مخالفته ثم الاجماع السكوتي يجوز مخالفته أي بمعارض صحيح لا بمجرد التمسك كما هو ظاهر (و) الاجماع حجة على أهل عصره ومن بعده (في أي عصر كان) أي وجد الاجماع (من عصر الصحابة) (و) عصر أي (من) وجد (بهم) إلى آخر الزمان خلافا لمن خسه بعصر الصحابة وخرج بعصر الصحابة إلى آخره عصره عليه الصلاة والسلام لأنه يقدر من عصر الصحابة غير عصره عليه الصلاة والسلام وهو زمان حياتهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فلا جامل فيه ليس حجة بل لا يعتقد ولا يخفى مبانية هذه المسئلة لما فيها من مضون منهم أن انتقاده لا يخص بعصر الصحابة



بل يستدل بما بعده أيضا  
ومضمون ما قبلها أنه لما  
انضد في عصر كان حجة  
فيما بعده أيضا فليست على  
يتوهم استدراك قول  
الشارح المتقدم ومن بعده  
مع قول المصنف وفي أي  
عصر كان (ولا يشترط في  
حجته) أي في كونه حجة  
على أهل عصره وغيرهم  
سواء السكوت وغيره  
(انقراض العصر) أي  
عصر الاجماع (بأن يموت  
أهل) أي أهل المصر أو  
الاجماع وهم المبعوثون  
(على) القول (الصحيح)  
وذلك (لكون أدلة  
الحجة) أي الأدلة الشرعية  
على كونه حجة (عنه)  
أي من ذلك الاشتراط أي  
انعدم لانها عليه والأصل  
عدمه (وقيل يشترط)  
في حجة ذلك (لجواز أن  
يطرأ بعضهم) أي بعضهم  
(باعتقاد اجتهاده فخرج)  
عنه جوازا بل وجوبا  
(وأجب) هذا القائل من  
هذا البطل (بأنه) أي  
يصح لجوازه الرجوع عنه  
لكونه ممنوع لأنه يجوز  
الرجوع عنه (وذلك)  
لإجماعهم عليه المانع من  
اتباع غيره بالأدلة المطلقة  
على حجته وعبارته في  
شرح جمع الجوامع  
وأوجب بمنع جواز الرجوع  
عنه لاجتماع انتهى فمزم

الذات في الخارج ويمكن أن يقال إن لفظي هو الذات الشرعية والتي وجدت ليست بلفظ شرعية  
فبقى محل الكلام على حقيقته وهي نفي الذات الشرعية فإن دلل دليل على أنه لا يتوجه نفي اليا  
كان توجيهه إلى الصحة أولى لأنها أقرب المجازين إذ توجيهه إلى نفي الصحة يستلزم نفي الذات  
حقيقة بخلاف توجيهه إلى الكمال فإنه لا يستلزم نفي الذات فكان توجيهه إلى الصحة أقرب  
المجازين إليها فلا إجمال وليس هذا من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين  
على الآخر بدليل . وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار وأبو علي الحلي وأبو  
أبرهاتم وأبو عبد الله البصري إلى أنه مجمل ووجه الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأي . واختلف  
هؤلاء في تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه : الأول أنه ظاهر في نفي الوجود وهو لا يمكن لأنه واقع  
قطعا فاقضى ذلك الإجمال . الثاني أنه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم صار مجعلا . الثالث أنه  
متعدد بين نفي الجوار ونفي الوجوب صار مجعلا قال بعض هؤلاء في تقرير الإجمال إما أن يحمل  
على الكل وهو اختار من غير ضرورة ولا نه قد يقضى أيضا إلى التفاضل لا بالوجوه على نفي  
الصحة ونفي الكمال معا كان نفي الصحة يقتضي نفيها ونفيها يستلزم نفي الذات وكان نفي الكمال  
يقضي ثبوت الصحة فكان مجعلا من هذه الحقيقة وهذا كله مدفوع بما تقدم .

الخامس : لا إجمال في نحو قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان مما يفتني فيه صفة والمراد نفي لازم  
من لوازمه وإلى ذلك ذهب الجمهور لأن العرف في مثله قبل ورود الشرع نفي التواضع ورفع العقوبة  
فإن السيد إذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أني لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فلا  
إجمال . قال النزالي قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه  
لا على الإطلاق بل الحكم الذي علم عرف الاستعمال قبل التشرع وهو رفع الائم فليس بام في  
جميع أحكامه من الضمان وزوم القضاء وغيرهما وقال أبو الحسين وأبو عبد الله البصري إنه مجمل  
لأن ظاهره نفس رفع الخطأ والنسيان وقد وقا . وقد حكى شارح المحصول في هذه المسئلة ثلاثة  
مذاهب : أحدها أنه مجمل . والثاني الجمل على رفع العقاب أجلا والائم عاجلا قال وهو منذهب  
النزالي . والثالث رفع جميع الأحكام الشرعية واختاره الرازي في المحصول ومن حكى هذه المسئلة  
المذاهب القاضي عبد الوهاب في المختص ونسب ذلك إلى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية  
واختار هو الثاني . والحق ما ذهب إليه الجمهور لوجه الذي قدما ذكره .

السادس : إذا دار لفظ الشارع بين مدلولين أن حل على أحدهما أقاد معنى واحدا وإن حل  
على الآخر أقاد معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين الذين دار بينهما قال الصفي الهندي ذهب  
الأكثرين إلى أنه ليس بمجمل بل هو ظاهر في إقامة المعنيين الذين هما أحد مدلوليه وذهب الأقلون  
إلى أنه مجمل وبه قال النزالي واختار ابن الحاجب واختار الأول الأمدى لتكثير الفائدة . قال الأمدى  
والهندي محل الخلاف إنما هو فإذا لم يكن حقيقة فالمعنيين فإنه يكون مجعلا أو حقيقة في أحدهما فالحقيقة  
مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما إذا كانا مجازين لأنها إذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة  
والآخر مجازا فبقي إلا أن يكونا مجازين . قال الزركشي والحق أن صورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ  
للفعل المتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة ومرجحة والآخر مجازا راجعا عند  
القائل بلساو بهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والحقاء انتهى . والحق أنه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه  
يكون مجعلا ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحا ولا رافعا للاجتماع فإن أكثر الألفاظ ليس لها إلا معنى  
واحد فليس محل على كثرة الفائدة بأولى من الحل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التي لا خلاف فيها .

الجواب منع ورودها في سورة الصورى بالانفة وما ذكره في حيزه سندله غير مساو بل ولا أخص فالسلام عليه لا يبعد فلا يتوجه أن الاستدلال بلإعاهم عليه يتوقف على أنه لا يشترط في الاحتجاج به الاقراض وذلك هو محل النزاع ولا يخفى عدم مجيء الجواب في السكوني كما تقدم أنه يجوز مخالفته وأن المفهوم من دليل الثاني والجواب عنه أن الثاني يشترط اقراض جميع العلماء وهو صحيح إلا أن مقابل الصحيح لا ينحصر في هذا كما بينته في الأصل والقانون باشتراط الاقراض قائلون بحجة الاجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادما عندهم في الاجماع فاشتراط الاقراض في الحقيقة انما هو لاستقرار حجته لا لأصلها وعلى هذا فلا محل لمطل بمقتضى الاجماع ثم بطل الاجماع بنحو رجوع بعضهم فهل بطل العمل السابق فيه نظر (فان قلنا اقراض العصر) بموت أهله (شرط) في حجة الاجماع وهو مقابل (الصحيح) بمتبر بالجزم على أنه جواب الشرط) أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيويه

السابع : لا إجمال فيما كان له مسمى لقوى ومسمى شرعى كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الحمل على المعنى الشرعى لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث ليان الشرعيات لا ليان معاني الألفاظ الغريبة والشرع طارىء على اللغة وناسخ لما قبله على الناسخ المتأخر وأولى وذهب جماعة إلى أنه يحمل وقته الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحاب الشافعى . وذهب جماعة إلى التفصيل بين أن يرد على طريقة الإثبات فيحمل على المعنى الشرعى وبين أن يرد على طريقة النقي لمجمل تردده . فالأول كقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنى صائم فيستفاد منه صحة نية النهار . والثاني كالتمسى من صوم أيام القسرى فلا يستفاد منه صحة صومها واختار هذا التفصيل الغزالي وليس بشىء . وثم مذهب رابع وهو أنه لا إجمال في الإثبات الشرعى والتمس القوى واختاره الآمدى ولا وجه له أيضا ، وألقى ما ذهب إليه الأولون لما تقدم . وهكذا اذا كان لفظ يحمل شرعى وحمل لقوى فانه يحمل على الحمل الشرعى لما تقدم . وهكذا اذا كان له مسمى شرعى ومسمى لقوى فانه يحمل على الشرعى لما تقدم أيضا . وهكذا اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفى والقوى فانه يقدم العرفى على القوى .

### الفصل الخامس

في مراتب البيان للأحكام ، وهي خمسة بعضها أوضح من بعض

الأول بيان التأكيده وهو النص الجلى الذى لا يتطرق إليه تأويل كقوله تعالى في صوم الخمر - فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا جئتم مكة - عشرة كاملة - وسماه بعضهم بيان التقرير . وحاصله أنه الحقيقة التى تحتل المجاز والعالم الخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتجال مقرررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر . الثاني النص الذى ينفرد بأدراكه العلماء كالواو والى في آية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان . الثالث نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى - وآتوا حقه يوم حصاده - ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق . الرابع نصوص السنة المتداة مما ليس في القرآن نص عليها ولا بالأجبال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - . الخامس بيان الإشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الألفاظ التى استنبط منها المعانى وقبس عليها غيرها لأن الأصل اذا استنبط منه معنى والحق به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل تناوله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشار إليه بالنفيه كالحاق المطعومات في باب الرويات بالأربعة للنصوص عليها لأن حقيقة القياس بيان للراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد . ذكر هذه المراتب الخمس لبيان الشافعى في أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أهل قسمين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا اقترض مصره واقتصر من غير تكبير قال الزركشى في البحر انما أمهلها الشافعى لأن كل واحد منهما انما يتوصل اليه بأحد الأقسام الخمسة التى ذكرها الشافعى لأن الاجماع لا يصدر إلا عن دليل فان كان نصا فهو من الأقسام الأولى وان كان استنباطا فهو الخامس . قال ابن السمعاني يقع بيان المجمل بستة أوجه : أحدها بالقول وهو الأكثر . والثاني بالفعل . والثالث بالكتاب كبيان أسنان البياض وديان الأعضاء ومقادير الزكاة - فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة . والرابع بالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا يعني ثلاثين يوما ثم أعاد الإشارة بأصابعه

أو قس الجواب على  
 اضمار الفاء عند الكوفيين  
 أو لاعلى اضمار شيء وأما  
 لم يحزم لفظه لعدم حمل  
 الأداة لفظ الشرط مع  
 قربه أى وإن كان مانع  
 فلا يعمل فى الجواب مع  
 هذه عند بعضهم فى  
 انعقاد الاجماع (أى فى  
 استمرار انعقاده كما تقدم  
 قول من ولد فى حياتهم)  
 أى المجمعين (ونفقه  
 وصار من أهل الاجتهاد)  
 بما أجعوا عليه بأن  
 يوافقهم عليه (ولهم) أى  
 للمجمعين (على هذا  
 القول) للقابل لمصحح  
 (أن يرجعوا) عن ذلك  
 المحكم الذى أذى  
 اجتهادهم إليه (الى منفيه  
 أولا لعدم استقرار  
 الاجماع) والاجماع صح  
 أى يتحقق (بقولهم) أى  
 المجمعين (ويفلهم) أى  
 بكل منهما كما يفيد إعادة  
 البناء وقول بعضهم وفصل  
 بعضهم قال المصنف فإذا  
 أجمعوا على فعل نحو  
 أكلهم الطعام دل  
 إجماعهم على إباحته كما  
 يدل أكله عليه السلام  
 على الإباحة ما لم تهم قرينة  
 دالة على الدب والوجوب  
 انتهى (كان يقولوا)  
 قولنا لفظيا (بجواز شيء)  
 من فعل أو قول أو غيرها  
 (أو يفعله) أى شيئا

ثلاث مرات وحسب إجماعه فى الثالثة إشارة الى أن الشهر فديكون تسعة وعشرين . الخامس بالنفيه  
 وهو للعاقى والعلل التى نهى بها على بيان الأحكام كقوله فى بيع الرطب بالقرأ ينقص الرطب اذا جف  
 وقوله فى قبلة الصائم أرايت لو تمضمض . السادس ما خص العلماء بيانه عن اجتهد وهو ما فيه الوجوه  
 الخمسة اذا كان الاجتهاد موصلا اليه من أحد وجهين اما من أصل يعتبر هذا الفرع به وامان  
 طريق إشارة تدل عليه وزاد شارح الملح وجها سائما وهو البيان بالترك كإحدى أن آخر الأمرين  
 ترك الموضوع مما مست النار . قال الأستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاها رتبة  
 ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالعمل ثم بالإشارة ثم بالكتابة ثم بالنفيه على العلة قال ويقع بيان  
 من الله سبحانه وتعالى بما كلفه الاشارة انتهى . قال الزركشى لا خلاف أن البيان يجوز بالقول  
 واختلفوا فى وقوعه بالعمل والجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لأبى اسحق اللوزى منا والكركشى  
 من الخفية حكاه الشيخ أبو اسحق فى التبصرة انتهى ، ولا وجه لهذا الخلاف فان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بألفاظه ، وقال صاوا كإحدى أولى حجوا كإحدى أحج  
 وخذوا عني مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لامن شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات  
 ليست من الأدلة فى شيء ، واذا ورد بعد المجل قول وفصل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا  
 وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولاً كان أو فعلاً والثانى تأكيده وقيل إن للتأخير ان كان الفعل  
 لم يعمل على التأكيد لأن الأضعف لا يؤكد الأقوى وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد  
 منهما بأنه المبيح يمينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم ينطعم عليه وهو الأول فى نفس  
 الأمر وقيل يكونان مجموعهما بيانا قيل هذا اذا تساوى فى القوة فان اختلفا فالأشبه أن المرجوح  
 هو المتقدم ورودا والا لم يترك الأضعف هذا اذا اتفق القول والفعل ، أما اذا اختلفا فذهب  
 الجمهور أن البين هو القول ورجع هذا غرض الذين الرأى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرا  
 ويعمل الفعل على التذلل لأن دلالة القول على البيان بنمسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل الا بواسطة  
 انضمام القول اليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصرى المتقدم منهما هو البيان كفى سورة  
 اتفاقهما .

### افضل التأخير

### فى تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أن كل ما يحتاج الى البيان من مجمل وعم و مجاز ومشتك وفصل متردد ومطلق اذا تأخر  
 بيانه فذلك على وجهين : الأول أن يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى اذا تأخر البيان  
 عنه لم يمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب وذلك فى الواجبات القورية لم يجوز لأن الاتيان  
 بالشيء مع عدم العلم به متمتع عند جميع القائلين بالمع من تكليف مالا يطاق وأما من جواز  
 التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجواره فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه بين  
 الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني اجماع أرباب الشرائع على امتناعه . قال ابن السمعاني  
 لا خلاف فى امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا خلاف فى جوازه الى وقت الفعل

ويقابل منه الفصل  
المعروف والمناسب له  
حينئذ حل الشيء فيأقوله  
عليه ويمكن تعيينه  
إذ القول مثلا فصل اللسان  
(فيدل فلهم على جواره  
لصمتهم) عن الباطل (كما  
تقدم) فلم يدل على  
جواره كان باطلا متافيا  
لصمتهم (و يقول البعض  
و فصل البعض) منهم أي  
بكل منهما ولهذا أجاد  
الباء (واشار لذلك القول)  
في الأول (أو الفصل)  
في الثاني بحيث بلغ الباقيين  
في المستثنين ومضى زمن  
يمسكون فيه عادة من  
الظر وكانت الحادثة  
اجتهادية تكليفية  
(وسكوت الباقيين)  
في المستثنين (عنه) بأن لم  
ينكره ولا ظهر أماره  
الرضا أو السخط منهم  
(ويسى ذلك) أي  
الاجماع المتحقق بقول  
البعض إلى آخره  
(بالاجماع السكوتي) وهل  
يسمى إجماعا من غير  
تقييد بالسكوتي فيه خلف  
لفظي وخرج بقيد الانشراح  
وما بعده ما إذا لم يبلغ القول  
أو الفصل كل الباقيين  
أو بينهم ولم يعض الزمن  
المذكور فليس باجماع  
وأما إذا كانت المسألة  
قطعية أو غير تكليفية  
كسائر أفضل من حذيفة

لأن للكلف قد يؤخر النظر وقد يحطى. إذا نظر فهذا ذلك القربان (١) لا خلاف فيما انتهى .  
الوجه الثاني : تأخيره عن وقت ورود الخطاب إلى الوقت الحاجة إلى الفصل وذلك في الواجبات  
التي ليست بضرورة حيث يكون الخطاب لاظهاره كالأشياء للتواطئة والشركة أوله ظاهر وقد استعمل  
في خلافه كتابه التخصيص والنسخ ونحو ذلك وفي ذلك مذاهب .

الأول : الجواز مطلقا ، قال ابن برهان وعليه عامة علمائنا من الفقهاء وللتكلمين  
وقته ابن فورك والقاضي أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني عن ابن سريج  
والاصطخري وابن أبي هريرة وابن خيران والقفال وابن القطن والطبري والشيخ أبي الحسن  
الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وقته القاضي في مختصر التقريب عن القاضي واختاره الرازي  
في المحصول وابن الحاجب وقال الباجي عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضي عن مالك واستدلوا بقوله  
سبحانه - فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه - ولم لتعقب مع التراخي وقوله في قصة  
نوح وأهله وحكمه تناول ابنه (٢) - وقوله - أنكم وما تصبدون من دون الله حصب جهنم - ثم لما  
سأل ابن الزبير عن عيسى والملائكة نزل قوله - إن الذين سبق لهم من الحسن - الآية - وقوله  
- فإن لله حصة - لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل - وقوله أقيموا الصلاة - ثم وقع بينها بعد ذلك  
بصلاة جبريل وصلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وقوله - وآتوا الزكاة - وقوله - والسارق  
والسارقة فاقطعوا - وقوله - والله على الناس حج البيت - ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك  
بالسنة ونحو هذا كثير جدا .

المذهب الثاني : المتع مطلقا وقته القاضي أبو بكر الباقلاني والشيخ أبو اسحق الشيرازي  
وسلم الرازي وابن السمعاني عن أبي اسحق الروزي وأبي بكر السبكي وأبي حامد الروزي وقته  
الأستاذ أبو اسحق عن أبي بكر الصفاق قال القاضي وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود  
الظاهرى وقته ابن القشيري عن داود الظاهري وقته المازري والباجي عن الأبهري . قال القاضي  
عبد الوهاب قالت المعتزلة والحنفية لا بد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أو في حكم المتصل احترازا  
من انقطاعه بطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقه بعض المالكية  
والشافعية ، واستدل هؤلاء بما لا يسن ولا يفتى من جوع فقالوا لو جاز ذلك لما أن يكون  
إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل أما إلى مدة معينة فليكونه تحكما وليكونه لم يقبل به أحد  
وأما إلى الأبد فليكونه يلزم المنذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم القدم . وأوجب عنهم  
باختيار جواره إلى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم أنه يكف به فيه فلا تحكم هذا أنهض  
ما استدلو به على ضعفه وقد استدلو بما هو دونه في النصف فلا حاجة لنا إلى تطويل البحث بما  
لا يماثل بحثه .

المذهب الثالث : أنه يجوز تأخير بيان الجمل دون غيره حكاه القاضي أبو الطيب والقاضي  
عبد الوهاب وابن الصباغ عن السبكي وأبي حامد الروزي . قال أبو الحسين بن القطن لا خلاف  
بين أصحابنا في جواز تأخير بيان الجمل كقوله - أقيموا الصلاة - وكذا لا يختلفون أن البيان في الخطاب  
الحام يقع بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لأن بيانه بالقول أسرع

(١) كذا بالأصل ولعل السواب فهذا ذلك القربان .

(٢) أي وقد تراخى إخراج ابنه قتله .

أو العكس فالسكوت على

القول الخاف لما علم في  
الأولى وعلى ما قيل في  
الثانية لا يدل على شيء.  
وما لو ظهرت أمانة الرضا  
فهو أجمع قطعا أو أمانة  
السطح فليس بأجمع قطعا  
وقول المجتهد ( الواحد )  
مثلا وما يراه حال  
حكونه ( من علماء  
الصحة ) رضى الله  
تعالى عنهم ( ليس بحجة  
على غيره ) من علماء  
الصحة اتفاقا ولا من  
علماء غيرهم ( على القول )  
أى قول الشافعى  
( الجديد ) وهو ما قاله  
بمصر إذ لا دليل على كونه  
حجة فوجب تركه إذ  
أثبت الحكم بلا دليل  
لا يجوز وظاهر أن  
الكلام في غير قوله في  
الحكم التبدلى لظهور أن  
مقتده التوقيف ( وفى )  
القول ( القديم ) وهو ما قاله  
الشافعى قبل دخوله مصر  
قوله وما يراه ( حجة ) على  
غير الصحاح قال المولى  
سعد الدين التفتازانى  
مقدمه على القياس قال  
المصنف والظاهر من  
المذاهب أنهم أى الصحة  
إذا اختلفوا سقط  
الاجماع بقولهم وإنما  
كان حجة في القديم  
( الحديث ) بإضافته لقوله  
( صحاح كالجمهور ) ويجوز  
ترك إضافته وإبدال ما

منه بالفضل وأما العموم الذى يقتل مراده من ظاهره كقوله - والشارق والشارقة فاقطعوا -  
فقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز تأخير بيان بكر الصيرى وكذا حكم اتفاق  
أصحاب الشافعى على جواز تأخير بيان الجمل ابن فورك والأستاذ أبو إسحق الاسفرائنى ولم يأثروا  
بما يدل على عدم جواز التأخير فيها هذا ذلك إلا مالا يستد به ولا يلتفت إليه .

للذهب الرابع : أنه يجوز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان  
الجمل لأنه قبل البيان غير مفهوم حكاه اللارودى والرويانى وجها لأصحاب الشافعى وقته ابن  
برهان فى الوجيز عن عبد الجبار ولا وجه له .

للذهب الخامس : أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار  
كالوعيد والوعيد حكاه اللارودى عن الكرخى وبض للمعتزلة ولا وجه له أيضا .

للذهب السادس : عكسه ، حكاه الشيخ أبو إسحق مذهباً ولم ينسبه إلى أحد ولا وجه له أيضا  
وتأزع بعضهم فى حكاية هذا وما قبله مذهباً قال لأن موضوع للسئلة الخطاب التكليفى فلا تذكر  
فيها الأخبار قال الزركشى وفيه نظر .

للذهب السابع : أنه يجوز تأخير بيان الفسخ دون غيره ذكر هذا الذهب أبو الحسين فى  
المعتمد وأبو يعنى وأبو هاشم وعبد الجبار ولا وجه له أيضا لعدم الدليل على عدم جواز التأخير  
فيها عدا الفسخ وقد عرفت قيام الأدلة الكثيرة على الجواز مطلقا لاقتصار على بعض ما دلل عليه  
دون بعض بلا محض باطل .

الذهب الثامن : التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالشترى دون ماله ظاهر كالعام والطلق  
والفسوخ ونحو ذلك فإنه لا يجوز التأخير فى الأول ويجوز فى الثانى قوله غير الدين الرازى عن أبى  
الحسين البصرى والشافعى والفقهاء وأبو إسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون إلى خلاف  
ما حكاه عنهم ولا وجه لهذا التفصيل .

المذهب التاسع : أن بيان الجمل أن لم يكن تبديلا ولا تقييما جاز مقارنا وطائرا وإن كان تقييما  
جاز مقارنا ولا يجوز طائرا بالحال فله السمعانى عن أبى زيد من الحنفية ولا وجه له أيضا ، فهذه  
جمل المذاهب المروية فى هذه المسئلة وأنت إذا تقيمت موارد هذه الشريعة المطهرة وجبتها قاضية  
بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فضاء ظاهرا ونحوا لا يشكره من له أدنى خبرة بها ومعارنة لها  
وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله الجمهورون أمانة من علم ، وقد اختلف القائلون بجواز  
التأخير فى جواز تأخير البيان على التدرج بأن يبين بيانا أولاً ثم يبين بيانا ثانيا كالخصيص بمد  
الخصيص والحقى الماواز لعدم المانع من ذلك لامن شرع ولا عقل فالشكل بيان .

## الباب السابع

فى الظاهر والمؤول ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول : فى حدما ، فالظاهر فى القصة هو الواضح قال الأستاذ والشافعى أبو بكر لفظه  
ينفى عن تفسيره . وقال التزلى هو المتردد بين أمرين وهو فى أحدهما أظهر ، وقيل هو ما دل على  
معنى مع قوله لا فائدة غيره فإعادة مرجوحة فالمرجوح تحت ما دل على الجواز الرجوح ويطلق على اللفظ

بعدمته ثم يطوجه شبه  
 بما يتضمن وجهه  
 الدلالة على المطلوب وبين  
 أن المراد علماء الصحابة  
 بقوله (بأيهم اقتديتم) في  
 قوله وما يراه (اقتديتم)  
 أي كنتم على هدى وحق  
 في ذلك الاقتداء جعل  
 الاقتداء لازما للاقتداء  
 بأي واحد منهم كان فبيل  
 على أن قوله حجة والا  
 لم يكن مقتضى به مهتدا  
 (وأجيب) القديم عن هذا  
 الدليل (بضمه) أي هذا  
 الحديث وبأن الخطاب  
 خطاب مشافة فهو مع  
 الصحابة ولا جائز أن يراد  
 مجتهدوهم لخروجهم عن  
 محل الخلاف فتعين إرادة  
 عوامهم وعلى الجديد  
 فهل لغير العلماء من غير  
 الصحابة تقليد الصحابة  
 قولان المحققون على المنع  
 لا تنص اجتهدهم بل  
 لارتفاع الثقة بمذاهبهم  
 لعدم ثبوتها وقضية ذلك  
 المنع على القديم أيضا بل  
 وسقوط الاحتجاج بظهورهم  
 أيضا عليه فليتأمل  
 (وأما الاخبار) أي بينها  
 شرحا وحكا (قال غير) الذي  
 هو مفردا وآثره لأن  
 الترخيص حقيقة المدلول  
 عليها بالفرد (ما) أي  
 مركب كلامي (يدخله)  
 على سبيل الاحتياط من  
 حيث حكمه (الصدق) أي

التي بعيد معنى سواء أقاد منه اقادة مرجوحة أولم يحد ولهذا يخرج النص فإن إقادة ظاهرة بنفسه  
 وتقل إمام الحرمين أن الشافعي كان يسمى الظاهر لنا ، وقيل هو في الاصطلاح ما دل دلالة غنية  
 إما بالوضع كالأسد لسبح المغرسي أو بالعرف كالفاطمة للخارج المستقفر إذ غلب فيه بعد أن كان في  
 الأصل للكان المطبقين من الأرض . والتأويل مشتق من آكل يتول إذا رجع تقول آل الأمر إلى  
 كما أي رجع إليه وما آل الأمر مرجحه . وقال الضرير شميل إنه مأخوذ من الآية وهي السياسة  
 يقال فلان علينا إياها وفلان أبيل علينا أي سانس فكان المؤول بالتأويل كالتحكم على الكلام  
 المتصرف فيه . وقال ابن فارس في فقه العربية التأويل آخر الأمر وعاقبه يقال مآل هذا الأمر  
 مصيره واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره إلى  
 معنى يحتمله وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المروج ، وهذا يتناول التأويل الصحيح  
 والماند فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره واجعا لأنه بلا دليل أو  
 مع دليل مرجوح أو مساوق . قال ابن برهان وهذا الباب نفع كتب الأصول وأجلها ولم يزل أزال  
 إلا بالتأويل والنفسد وأما ابن السمعاني فأنكره على إمام الحرمين ادخاله لهذا الباب في أصول الفقه وقال  
 ليس هذا من أصل الفقه في شيء أغلوه كلام يورد في الخلافات . وأعلم أن الظاهر دليل شرعي  
 يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ . وإذا عرفت معنى  
 الظاهر فاعلم أن النص ينقسم إلى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف  
 للظاهر والقسم الثاني لا يقبله وهو النص الصريح وسياق الكلام على هذا في الباب الذي بعد  
 هذا الباب .

### الفصل الثاني

فيما يدخله التأويل وهو قسمان

أحدهما أغلب الغرور ولا خلاف في ذلك ، والثاني الأصول كالقائد وأصول المبادئ وصفات  
 الباري عز وجل . وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب . الأول : أنه لا مدخل للتأويل  
 فيها بل يجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا قول الشنينة . والثاني : أن لها تأويل وكنا  
 نمسك عنه مع تزني اعتقادنا عن التشبيه والتحليل لقوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - قال  
 ابن برهان وهذا قول السلف . قلت وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المحسوب بالسلامة عن  
 الوقوع في مهادي التأويل لما لا يعلم تأويله إلا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء  
 وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاطن بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم  
 - وجود في الكتاب والسنة . والمذهب الثالث : أنها مؤولة قال ابن برهان والأول من هذه المذاهب  
 بالمل والأخران منقولان عن الصحابة وتقل هذا المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن  
 عباس وأم سلمة . قال أبو عمرو بن الصلاح الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق  
 ثلاث : فمرة تقول وفرقة تشبه وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة إلا ومطالفة سائق  
 وحسن قبولها مطلقة كقائل مع التصريح بالتقديس والتزني والتبري من التشديد والتشبيه قال  
 وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها واختارها أئمة الفقهاء وقادتها . وإليها دعا أئمة  
 الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصنف عنها ويأياها وأصح النزالي في غير موضع بهجر

لنفسه التي بين طرفيه في الواقع مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بأن يكونا ثبوتين أوليين (والكذب) أي عدم مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة المذكورة بأن يختلفا ثبوتا وسلبا أي يدخل كل منهما على سبيل البطلان ثم إن أراد بالحكم الإيقاع والالتزام بالحكم بالمطابقة أو بعدمها ظاهر لفائدة الحكم بهذا المعنى للنسبة المذكورة التي هي الوقوع أو اللاحق مع تقاربا ذاتيا وإن أراد به الوقوع أو اللاحق مع الحكم بما ذكره منى على تقاربا الاعتباري فإن كلا من الوقوع واللاحق مع حيث دلالة الكلام عليه غيره من حيث الواقع بالاعتبار وهو كاف في صحة الحكم بالمطابقة وعدمها وأورد على التعريف أن من الأخبار ما لا يدخله الكذب ككثير الصادق ومنها ما لا يدخله الصدق نحو القضان بمقتنعين وأوجب بأوجهها أن المراد ما يدخله الصدق والكذب (لاحتياطه لها) لأن حيث خصوص مادته بل (من) حيث إنه خبر بني من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن

مساوئها حتى ألجم آخرها في إلجائه كل عالم وعلى عما عداها . قال وهذا كتاب إلجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصنيف الفزاري مطلقا حيث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم . قال الفخري في النبلاء في ترجمة نضر الدين الرازي ما لفظه : وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والناهج الفلسفية لما رأيتها تشفى غليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، اقرأ في الآيات - الرحمن على العرش استوى - إليه يصعد الكلم الطيب - واقرأ في النفي - ليس كمثله شيء - ومن جوب مثل تجرئى عرف مثل معرفى انتهى . وذكر الفخري في النبلاء في ترجمة إمام الحرمين الجويني أنه قال ذهب أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتوضيح معانيها إلى الرب تعالى والذي ترتضيه رأيا وندى الله به عقدا أتباع سلف الأمة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء في ترجمته وقال في موضع آخر في ترجمته في النبلاء إنه قال ما لفظه اشهدوا على أتى قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى . وهؤلاء الثلاثة أعنى الجويني والفزاري والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطوّروا ذيله وقد رجعوا آخرها إلى مذهب السلف كما عرفت ففة الجدل كما هو له أهل وقال ابن دقيق العيد وقوله (١) في الألفاظ المشككة إنها حق ومدق وعلى الوجه الذى أراد الله ومن أول شيئا منها فإن كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهيمه في محاطاتهم لم ننكر عليه ولم نبدعه وإن كان تأويله بعيدا توقفتنا عليه واستبعدناه ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه إلى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنها الزركشى في البحر والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول .

### الفصل الثالث

#### في شروط التأويل

الأول أن يكون موافقا لموضع اللفظ أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب النسخ وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح . الثاني أن يقوم البديل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه . الثالث إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لاختيا ، وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم ، وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلا . والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قد يكون قريبا فيترجم بأدنى مرجع ، وقد يكون بعيدا فلا يترجم إلا بمرجع قوى ولا يترجم بما ليس بقوى وقد يكون متعلما لا يعتمد على اللفظ فيكون مردودا لا مقبولا . وإذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل وما هو مردود ولم يحتج إلى تكثير الأمثلة كما وقع في كثير من كتب الأصول .

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب ، وقول والله أعلم .

القاتل وخصوصية الطرفين

ومنها عموم الشيء المنسوب

والمنسوب إليه إذ مع

ملاحظة عمومهما لا يحتمل

الحكمتان فإن شيئاً ما

ضروري الثبوت لشيء ما

وحيث يصدق الحد على

كل ما ذكر كغيره وان كان

مع النظر لخصوص قد

يلحق كل منهما (كقولك

قام زيد) فانه مع النظر

لخصوص القاتل والطرفين

(يحتمل أن يكون صدقا

وأن يكون كذبا) أي إذا

صدق وإذا كذب أو صدقا

وكاذبا وإن كان قد يتعين

صدقه أو كذبه بالقران

وقد يقطع بصدقه أو كذبه

لأمر خارجي عن مجرد

مفهومه كخصوصية القاتل

أو الطرفين (الأول) أي

الذي يقطع بصدقه لذلك

(كخبر الله تعالى) فانه

يقطع بصدقه كخصوصية

القاتل (والثاني) أي الذي

يقطع بكذبه لذلك

(كقولك الضدان

مستحتملان) فانه يقطع

بكذبه باعتبار خصوصية

الطرفين (والخبر ينقسم إلى

قسمين أحاد ومتواتر

فالتواتر) بدأ به على عكس

التقسيم لاعتباره في معنى

الآحاد ففي معنى التواتر

والاستيعاب الآحاد ما يطول

(ما) أي خبر من شأنه أنه

## الباب الثامن

### من المقصد الرابع في المنطوق والمفهوم

وفيه أربع مسائل

للسئلة الأولى : في حدتها ، فالمنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكما للذكور وحالا من أحواله . والمفهوم مادل عليه اللفظ لا في محل النطق أي يكون حكما لغير الذكور وحالا من أحواله . والحاصل أن الألفاظ قوالب للعاني للاستفادة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهة نواحيها فالأول للمنطوق والثاني للمفهوم . وللمنطوق ينقسم إلى قسمين : الأول ما لا يحتمل التأويل وهو النص والثاني ما يحتمله وهو الظاهر . والأول أيضا ينقسم إلى قسمين : صريح إن دل عليه اللفظ بالطابقة أو التضمن وغير صريح إن دل عليه بالانزاع . وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة فدلالة الاقتضاء هي إذا توفقت الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود التكلم . ودلالة الإيماء أن يترن اللفظ بحكم لولم يكن لتعليل لكان بعيدا وسيأتي بيان هذا في القياس . ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودا للتكلم . والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لمفهوم الموافقة حيث يكون للسكوت عنه موافقا لللفظ به فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيفسى غوى الخطاب وإن كان مساويا له فيفسى لحن الخطاب . وحكي للواردي والروائي في الفرق بين غوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين : أحدهما أن الفحوى ما به عليه اللفظ والحن مالم لا في اللفظ ، وثانيهما أن الفحوى مادل على ما هو أقوى منه والحن مادل على مثله وقال الفضل إن غوى الخطاب مادل للظهور على السقوط والحن ما يكون محالا على غير المراد والأولى ما ذكرناه أولا . وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد تله إمام الحرمين الجويني في البرهان عن الشافعي وهو ظاهر كلام الشيخ أبي إسحق الشيرازي وقوله المندى عن الأكثرين . وأما النزاع وغير الدين الرازي وأتباعهما فقد جعلوه قسمين : تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب فجعلوا شرطه أن لا يكون للنفي في السكوت عنه أقل مناسبة للحكم من النفي المنطوق به قال الزركشي وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم . وقد اختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هي نظمية أو قياسية على قولين حكاهما الشافعي في الأمر وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس وقوله المندى في النهاية عن الأكثرين قال الصبري ذهب طائفة من سديم الشافعي إلى أن هذا هو القياس الجلي وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي في شرح اللمع إنه الصحيح ويؤي عليه الفضل الشافعي فذكره في أنواع القياس قال سليم الرازي الشافعي يؤي إلى أنه قياس على لا يجوز ورود الشرع بخلافه قال ذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الإسفراغي الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالة لفظة . ثم اختلفوا فقيل إن المنع من التأنيق منقول بالعرف عن موضوعه الغوى إلى المنع من أنواع الأذى وقيل إنه فهم بالبقاء والقرآن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالنزال وابن القنبري والأمدى وابن الحجاب والدلالة عندهم مجاز يقتضي بطلان إطلاق الأخص وإرادة الأعم قال الماوردي والجمهور على أن دلالة من جهة اللغة لا من القياس . قال القاضي



بحيث (يوجب) بنفسه

إيجاباً عادياً (الم) أى

حصول العلم بصدق

مضمونه وإن تخلف عنه

ذلك المحصول بالنسبة

لما منع كحصوله بغيره إذ

يتمتع بتحصيـل الحاصل

بفـرج بقوله يوجب

العلم بالحقى المذكور ما

لا يوجبه كذلك ويقولنا

بنفسه ما لا يوجبه بنفسه

بل إما بواسطة القرائن

الزائدة عن القرائن التى

لا ينفك الخبر عنها عادة

كخبر ملك أخبر بموت

ولده مشرف على الموت

وانضم اليه قرائن الصراخ

والجساسة وخروج

التحدرات على حال

منكرة غير متعادلة دون

موت مثله وخروج الملك

وأكابر مملكته فانا

تقطع بصحة ذلك الخبر

ونعلم به موت الولد نجد

ذلك من أنفسنا وجدانا

ضروريا لا ينطبق اليه

الشك واعتراض بأن العلم

بذلك لم يحصل بالخبر بل

بالقرائن وأجيب بأنه

نصل بالخبر بضميمة

القرائن إذ لولا الخبر

لجوزنا موت شخص

آخر وأما بغير القرائن

كالمجموع بالخبر

بالضرورة كقولنا

الواحد نصف الاثنين

أو بالنظر كقولنا العالم

أبو بكر الباقلاني القول بمفهوم للواقعة من حيث الجلبة يجمع عليه قال ابن رشد لا يفتنى للظاهرة أن  
يخالقوا في مفهوم الواقعة لأنه من باب السمع والذى رد ذلك رد نوعا من الخطاب قال الزركشى  
وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن نجية وهو مكابرة .

للسئلة الثانية : مفهوم المخالفة وهو حيث يكون للسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا  
ونفيا فيثبت للسكوت عنه قضيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لأن دليله من جنس  
الخطاب أولأن الخطاب دال عليه . قال القرافي وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم  
المنطوق به أو تقيضه الحق الثانى . ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك . وجميع مفاهيم المخالفة  
حجة عند الجمهور إلا مفهوم القلب . وأنكر أبو حنيفة الجميع وحكاها الشيخ أبو اسحق الشيرازى  
في شرح البيع عن القفال أنشأى وأبى حامد المروزى وأما الأشعرى فقال القاضى إن التلقا نقلوا عنه  
القول بالمفهوم كما نقلوا عنه نفي صيغ العموم وقد أضيف إليه خلاف ذلك وأنه قال بمفهوم الخطاب  
وذكر شمس الأئمة السرخسى من الخفية في كتاب السرا أنه ليس بصحة في خطابات الشرع وأما  
في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة  
في كلام الله ورسوله وليس بصحة في كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاها الزركشى . واختلف المجتهدون  
للمفهوم في مواضع .

أحدها : هل هو حجة من حيث اللغة أو الشرع وفى ذلك وجهان للشافعية حكاهما الماوردى  
والرويانى قال ابن السمانى والصحيح أنه حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازى لا يدل على النفي بحسب  
اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام وذكر فى المحصول فى باب العموم أنه يدل عليه العقل .  
الموضع الثانى : اختلفوا أيضا فى تحقيق مقتضاه أنه هل يدل على نفي الحكم مما عدا المنطوق  
به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أو لم يكن أو تختص دلالة بما إذا كان من جنسه فإذا قال فى  
التميم السابعة الزكاة فهل نفي الزكاة عن المأوفة مطلقا سواء كانت من الإبل أو البقر أو التميم أو هو  
مختص بالمأوفة من التميم وفى ذلك وجهان حكاهما الشيخ أبو حامد الاسفرائينى والشيخ أبو اسحق  
الشيرازى وسليم الرازى وابن السمانى والفخر الرازى قال الشيخ أبو حامد والصحيح تخصيصه بالنفي  
عن مأوفة التميم فقط . قلت هو الصواب .

الموضع الثالث : هل المفهوم المذكور يرتقى إلى أن يكون دليلا قاطعا أو لا يرتقى إلى ذلك قال  
إمام الحرمين الجوينى إنه يكون قطعيا وقيل لا .

الموضع الرابع : إذا دلّ الدليل على إخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالسكوة  
أو تحسك به فى البقية وهذا يمتنى على الخلاف فى حجة العموم إذا خص وقد تقدم الكلام فى ذلك  
الموضع الخامس : هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر  
فقبل حكمه حكم العمل بالمعنى قبل البحث عن النقص وحكى القفال أنشأى فى ذلك وجهين :

المسئلة الثالثة : للقول بمفهوم المخالفة شروط .

الأول : أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة وأما إذا عارضه قياس فلم  
يجوز للقاضى أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولا شك أن القياس  
العموم به يخص عموم المفهوم كما يخص عموم المنطوق وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما  
وكان كل واحد منهما معمولا به فالجهد لا يفتنى عليه الرجوع منهما من الرجوع وذلك يختلف باختلاف  
المقائمت وما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المتبوية له . قال شارح البيع دليل الخطاب إنما يكون

حدث غلبت شي. هذا ذكر  
متواترا بخلاف ما يوجب  
العلم بواسطة القرائن  
التي لا تنفك الخبر عنها  
عادة وهي ما يفرقه عادة  
من أحوال في نفس الخبر  
كالحالات المقارنة الموجبة  
لتحقيق مضمونه وفي  
الخبر بالمتكلم ككونه  
موسوما بالصدق مباشرة  
للأمر الذي أخبر به  
والخبر عنه أي الواقعة  
التي أخبروا بوقوعها  
لصورتها أمرا قريب  
الوقوع ليحصل بأخبار  
صدد أقل أو بعيدة  
يفتقر إلى أكثر فانه  
من التواتر وإن كان  
حصول العلم بمحنة مثل  
هذه القرائن وتلك  
تفاوت عدد التواتر  
هذا حاصل ما في الصدد  
وحاشيته وغيرهما وعليه  
فيدخل في حد المصنف  
التواتر بما ذكر خبر  
الواحد إذا وجب العلم  
بمحنة القرائن التي  
لا تنفك عن الخبر عادة  
كخبر النبي عليه الصلاة  
والسلام عن دخول زيد  
البار مثلاً فانه يوجب العلم  
مع أنه ليس من التواتر  
كما هو صريح كلامهم  
ويمكن أن يجلب أن قوله  
الآق وهو أن يروي الخ من  
قصة هذا الحد ليان المراد  
بما يوجب العلم هنا فالتنبي

حجة إذا لم يطرعه ما هو أقوى منه كالنص والتنبية فإن عارضه أحدهما سقط وإن عارضه عموم صح  
التنقي بسوم دليل الخطاب على الأصح وإن عارضه قياس جلى قدم القياس وأما الخفى فإن جملناه  
حجة كالنظري قسم دليل الخطاب وإن جملناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيرا  
القياس في كتب الخلاف والنهي يقتضيه للذهب أنهما يتعارضان .

الشرط الثاني : أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى - لتأكلوا منه لحما  
طريا - فانه لا يدل على منع أكل ما ليس بطيرى .

الشرط الثالث : أن لا يكون التطويق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا لحاجة  
خاصة بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السؤال وقد  
حكى القاضي أبو يعلى في ذلك احتالين قال الزركشي ولعل الفرق بين عموم اللفظ وعموم  
المفهوم أن دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العلم . قلت وهذا فرق قوى  
لمسكنه إنما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تنسحق بالبدالات  
اللفظية فلا . قال ومن أمثلته قوله تعالى - لتأكلوا الربا أضطفا مضاعفة - فلا مفهوم للأضفاف  
لأنه جاء على النهي مما كانوا يتطاولونه بسبب الآجال كان الواحد منهم إذا دخل دينه يقول إما أن  
تعطى وأما أن تربي فيضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزل الآية على ذلك .

الشرط الرابع : أن لا يكون المذكور قصد به التنعيم وتأكيده الحال كقوله صلى الله عليه  
 وآله وسلم لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تعد الحديث فإن التقيد بالإيمان لا مفهوم له  
وأما ذكر التنعيم الأمر .

الشرط الخامس : أن يذكر مستقلا فلا ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله  
تعالى - ولا تبشروهن وأتم ما كنون في المساجد - فإن قوله في المساجد لا مفهوم له لأن المتكلم  
ممنوع من التبشيرة مطلقا .

الشرط السادس : أن لا يظهر من السياق قصد التعميم فإن ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى  
واحدة على كل شيء . قد ير - لعل بأن الله سبحانه قادر على المعدم والممكن وليس بشيء . فإن  
المقصود بقوله على كل شيء التعميم .

الشرط السابع : أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بإبطال ما لو كان كذلك فلا يمتثل به .  
الشرط الثامن : أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب كقوله تعالى - وربائبكم اللاتي في  
حجوركم - فإن الغالب كون الربائب في الحجور فتقيد به كذلك لأن حكم اللاتي لسن في الحجور  
بخلافه وهو فذلك كثير في الكتب والسنة .  
المسئلة الرابعة : في أنواع مفهوم الخالفة .

النوع الأول : مفهوم الصفة وهي تطبق الحكم على الذات بأحد الأوصاف نحو في سائمة  
القيم زكاة والمراد بالصفة عند الأصوليين تقيد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه  
ليس بشرط ولا غاية ولا يردون به التثنية فقط وهكذا عند أهل البيان فإن المراد بالصفة عندهم  
هي المعنوية لا التثنية وإنما يختص الصفة بالتثنية أهل النحو فقط وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور وهو  
المعنى لما هو معصوم من لسان الرب أن الشيء إذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر  
كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر . وقال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الشافعية والمالكية  
إنه لا يؤخذ به ولا يسل عليه ووافقهم من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس وابن جني .

وقال المازري (١) من الشافعية بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سائل فلا يعمل به وبين أن يقع ابتداء فيعمل به فإنه لا بد لتخصيصه بالمرجع موجب وفي جعل هذا التفصيل من ذهب مستقلا نظر فاته قد تقدم أن من شرط الأخذ بالمفهوم عند القائلين به أن لا يقع جوابا لسؤال . وقال أبو عبد الله البصري إنه حجة في ثلاث صور أن يرد مورد البيان كقوله في سائمة الغنم الزكاة أو مورد التطعم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خبر التحالف والسلمة قائمة أو يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك . وقال امام الحرمين الحويزي بالتفصيل بين الوصف للناسب وغيره فقال بمفهوم الأول دون الثاني وعليه يعمل نقل الرازي عنه للسنة ونقل ابن الحاجب عنه للجواز . وقد طول أهل الأصول الكلام على استدلال هؤلاء القائلين لما قالوا به وليس في ذلك حجة واضحة لأن للبحث لغوي واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم لكل من له علم بذلك .

النوع الثاني : مفهوم العلة وهو تطبيق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا النوع والنوع الأول أن الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل متممة كالسوم فإن التسم هي العلة والسوم متمم لما قال القاضي أبو بكر الباقلاني والنزالي والخلاف في مفهوم الصفة واحد .

النوع الثالث : مفهوم الشرط ، والشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه للشرط ولا يكون داخلا في المشروط ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه أحد الحرفين إن أودا أو ما يقوم مقامهما عما يدل على سببية الأول ومسببية الثاني وهذا هو الشرط اللغوي وهو المراد هنا لا الشرعي ولا التقني وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة ووافقهم على القول به بعض من خالف في مفهوم الصفة ولهذا نقله أبو الحسين السهيلي في آداب الجدل عن أكثر الحنفية . ونقله ابن القشيري عن معظم أهل العراق ونقله امام الحرمين عن أكثر العلماء وذهب أكثر المعتزلة كما نقله عنهم صاحب الحصول إلى المنع من الأخذ به ، ورجح المنع المحققون من الحنفية وروى عن أبي حنيفة ونقله ابن النجاشي عن مالك . واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والنزالي والأمدى وقد بالغ امام الحرمين في الرد على المانعين ولا ريب أنه قول مردود وكل ما جادوا به لا تقوم به الحجة والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع فإن من قال لغيره ان أكرمتني أكرمك ومتى جئتني أعطيتك ونحو ذلك (٢) مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب وإنكار ذلك مكابرة وأحسن ما يقال لمن أنكره عليك بتعلم لغة العرب فإن إنكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها .

النوع الرابع : مفهوم العدد وهو تطبيق الحكم بسدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا وقد ذهب إليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل وبه قال مالك وداود الظاهري وبه قال صاحب الهداية من الحنفية ومنع من العمل به للمانعون بمفهوم الصفة . قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وهو دليل كالصفة سواء . ولاحق مذهب إليه الأولون والعدد به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فإن من أسرى بأمر وقيد بسدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه للماوردي لأن المازري من المالكية .

(٢) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعله هكذا فهم منه أنه لا يستحق إلا كرام والاعطاء

عند عدم أكرامه المتكلم وعيجه إليه وذلك مما لا ينبغي الخ والله أعلم .

فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولا عند كل من يعرف لغة العرب .  
فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة  
عند كل من يعرف لغة العرب .

النوع الخامس : مفهوم النافية وهو مد الحكم بالي أو حتى وغاية الشيء آخره وإلى العمل  
به ذهب الجمهور وبه قال بعض من لم يسئل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني والفراني والقاضي  
عبد الجبار وأبي الحسين قال ابن التبري وأبوه ذهب معظم نفاة للمفهوم وكذا قال القاضي أبو بكر  
حاكيا لذلك . وحكي ابن برهان وصاحب التمسك الاتفاق عليه قال سليم الرازي لم يختلف أهل العراق  
في ذلك وقال القاضي في التبريد صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد يعرف النافية بدل على  
انتفاء الحكم محاوراء النافية قال ولهذا أجما على تسميتها غاية وهنا من توقيف اللغة معلوم فكان  
بغزلة قولهم تطبيق الحكم بالنافية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها انتهى . ولم يخالف  
في ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدني ولم يحكموا بشيء يصلح للتمسك به قط بل صمموا على  
منعه طردا لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء .

النوع السادس : مفهوم اللقب وهو تطبيق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد أو اسم النوع  
نحو في التمسك زكاة ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الباق كذا قيل ، وقال سليم الرازي في التبريد  
صار إليه الباق وغيره من أصحابنا يعني النافية وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورق ثم قال  
وهو الأصح قال الكيا الطبري في التلويح إن ابن فورق كان يميل إليه وحكاه السجلي في نتائج الفكر  
عن أبي بكر الصبري ونقله عبد العزيز في التحقيق عن أبي حامد المروزي . قال الزركشي والمعروف عن  
أبي حامد إنكار القول بالمفهوم مطلقا وقال إمام الحرمين الجويني في البرهان وصار إليه الباق وصار  
إليه طوائف من أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلي في التقييد عن منصور أحمد قال وبه قال مالك وداود  
وبعض الشافعية انتهى ونقل القول به عن ابن خوارزمنداد والباقي وابن القصار ، وحكي ابن برهان في الوجيز  
التفصيل عن بعض الشافعية وهو أنه يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص ، وحكي ابن حبان  
وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلا آخر وهو العمل بمادلت عليه القرينة دون غيره . والحاصل أن القائل به كلا  
أو بعضا لم يأت بمحجة قوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيدا لم يقض  
أنه لم ير غيره قطا وأنا إذا قلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع .

النوع السابع : مفهوم المحصر وهو أنواع أقواها ما ولا نحو قام زيد وقد وقع الخلاف  
فيه هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم وبكونه منطوقا جزم الشيخ أبو اسحق التبرازي في الملخص  
ورجحته القرافي في التواعد وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم  
من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل به بمحجة مقبولة . ثم المحصر بانما وهو قريب مما قبله في القوة  
قال الكيا الطبري وهو أقوى من مفهوم النافية وقد نص عليه الشافعي في الأم وصرح هو وجمهور  
أصحابه أنها في قوة الإثبات والنفي بما والاذهب ابن سريج وأبو حامد المروزي أن حكم ما عدا الإثبات  
موقوف على الدليل بما تضمنته من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أم مفهوم والحق أنه مفهوم  
وأنه معمول به كما قضيه لسان العرب ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بأن يكون معرفا باللام أو الإضافة  
نحو العالم زيد وصدق عمرو فإنه يفيد المحصر إذ للراد بالعام وبسبب هو الجنس فيدل على العموم  
إذ لم ينع هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد ونفي الصداقة عن  
غير عمرو وذلك أن الترتيب الطبيعي أن يقدم الموصوف على الوصف فإذا قدم الوصف على الموصوف معرفا

جزمه بعدم كفاية الأربعة  
أورد الضد عليه أن وجوب  
التركية مشترك أي فلا وجه  
للجزم بعدم الحصول في  
الأربعة والتردد في الجملة  
ثم جوز الفرق بشيء آخر  
وقال السعد رحمه الله قد  
يجاب عن أصل استدلال  
القاضي بأن أمر الشهادة  
أضيف بالاحتياط أجدراه  
وقوله ( لا يقع ) أي يتمتع  
عادة أو عقلا لحظا العامة  
( التواطؤ ) أي التوافق  
منهم ( على الكذب ) صفة  
جماعة والرابط محذوف كما  
قرئناه وقوله ( عن ) جماعة  
( مثلهم ) في امتناع وقوع  
توافقهم على الكذب  
متعلق ببروي وقوله  
( وهكذا ) متعلق بمحذوف  
أي وروي مثلهم هكذا  
أي كرواية هؤلاء الجماعة  
في أنها عن مثلهم فيها  
ذكر أو تجسرى الرواة  
أو الرواية كذا بأن  
يكون كل راو جماعة  
بالصفة المذكورة تروى  
عن مثلها ويستمر الحال  
على ذلك بأن يكون كل  
طبقة جماعة بالصفة  
للكورة ( إلى أن ينهي )  
الأسر والرواية ( إلى )  
الشيء ( المنجز عنه ) أي  
الواقعة التي أخبر بوقوعها  
سواء كانت بينهما متعلق  
أخبارهم ويسمى الخبر

حيث متواتر أو انما انشأ  
أو قدرا مشتركا بين  
منطقت أخبارهم ويسمى  
حيث متواترا تواترا  
معنويا وهما بحث وهو  
أن الحد لا يشمل مالم  
كان المعتبر طبقة واحدة  
أو طبقتين فقط مع أنه  
لا شبهة أن ذلك من  
التواتر وكأنه بنى الأمر  
على الغالب وإن لم يناسب  
ذلك مقام التعريف وإذا  
كان للتواتر ما يوجب العلم  
(فيكون) أى فلا بد أن  
يكون (فى الأصل) أى فى  
أول مراتبه وهو طبقة  
الأولى ناشئا (عن)  
إحساس من الطبقة  
الأولى بالمخبر عنه من نحو  
(مشاهدة أو سماع)  
أو لمسه (لأن اجتهاد)  
قال فى شرح جمع الجوامع  
لجواز التلط فيه أى  
بخلاف الاحساس وفيه  
بحث لنصريح الأئمة بجواز  
الخلط فى الاحساس أيضا  
الهم إلا أن يمنع وقوعه  
من الجمع المذكور وذلك  
(كالاخبار) بوجود مكة  
الحاصل (عن مشاهدة مكة)  
(أو) الاخبار من أخباره  
سمى الله عليه وسلم عن  
الله الحاصل (عن سماع خبر  
الله من النبي صلى الله عليه  
وسلم) أو الاخبار بوجود  
هذا الجسم فى هذا المكان  
من لمسه فيه فى نحو ظلمة

بالام أو الاخافة أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفي ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود  
للتسكام وقيل إنه يدل على ذلك بالمنطوق . والحق أن دلالة مفهومية لاسنطوقية وإلى ذلك ذهب  
جماعة من الفقهاء والأسولين ومنهم إمام الحرمين الجوينى والنزلى وأنكره جماعة منهم القاضي  
أبو بكر الباقلاني والآمدى وبعض التسكيمين والكلام فى تحقيق أنواع المحصر محمى فى علم البيان  
وله صور غير ما ذكرناه ههنا وقد تنبضها من مؤلفاتهم ومن مثل كشف الغمى وما هو على  
نقطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت فى تقرير ذلك بحثا .

النوع الثامن : مفهوم الحال أى تنقيد المطلب بالحال ، وقد صرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة  
لأن الراد الصمة المعنوية لا النعت ، وإنما أفردناه بالذكر تسكيلا للفائدة . قال ابن السمعاني ولم  
يذكره المتأخرون لرجوعه الى الصفة وقد ذكره سليم الرازى فى التريب وابن فورك .

النوع التاسع : مفهوم الزمان كقوله تعالى - الحج أشهر معلولات - وقوله - إذا نودى للصلاة  
من يوم الجمعة - وهو حجة عند الشافعى كاتله النزالي وشيخه وهو فى التحقيق داخل فى  
مفهوم الصفة باعتبار منطلق الطرف المقدر كما تقرر فى علم العربية .

النوع العاشر مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعى كاتله النزالي ونحو  
الذين الرازى ومن ذلك لو قال بيع فى مكان كذا فإنه يتعين وهو أيضا راجع الى مفهوم الصفة لما  
عرفت فى النوع الثنى قبله .

## الباب التاسع

### من المقصد الرابع فى النسخ

وفيه سبع عشرة مسألة

السئلة الأولى : فى حده ، وهو فى اللغة الإبطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح  
آثار القدم ومنه تناسخ القرون وعليه انقصر المعركى وبطلنى ويراد به النقل والتحويل ومنه  
نسخ الكتاب أى نقله ومنه قوله تعالى - إنا كنا ننسخ ما كنتم تعملون - ومنه نسخ اللوارىث  
ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المصين أم فى أحدهما دون الآخر حكى الصغرى الهندى عن الأكثرين  
أنه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل وقال القفال الشافى إنه حقيقة فى النقل . وقال القاضي أبو بكر  
الباقلاني والقاضى عبد الوهاب والنزالي إنه حقيقة فىهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما ، وقال  
ابن المنبر فى شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لأن بين نسخ الشمس الظل ونسخ  
الكتاب مقدارا مشتركا وهو الرفع وهو فى الظل بين لأنه زال بصدقه ونسخ الكتاب متغير  
من حيث إن الكلام للنسخ بالكتابة لم يكن مستفادا إلا من الأصل فكان للأصل بالأفائدة  
خصوصية فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفع الأصل (١) والخصوصية سواء فى معنى

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه الظل تأمل .

مكة ليس صلة الأخبار على أنه الخبر عنه بل على أنه مسند الأخبار ويعجز جمل الغناء في قوله فيكون في الأصل لجورد العطف على قوله ينتهي فيستثنى عن تكلف ما يفرع عليه والأخبار عن مشاهدة مكة وما بعده ملتبس (بمخالف) أي بمخالفة (الأخبار عن) أمر (مجهود فيه) بأن يستند الأخبار عنه إلى الاجتهاد فليس من المتواتر لجواز القطع فيه وذلك (كأخبار الفلاسفة بقدم العالم) فانه عن اجتهاد وليس من المتواتر (و) الخبر (الأحاد) هذا محل الكلام عليه وفي قوله (وهو مقابل المتواتر) دفع لما يتوهم أنه ما رواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو ما لم يبلغ رواته عدد التواتر بل أو بلفظه وكان في الأصل عن اجتهاد كما يقتضيه كونه مقابل المتواتر (وهو) أي الأحاد الخبر (الذي يوجب العمل) بشرطه من العدالة وغيرها أي يكون سببا في وجوب العمل بمضمونه كنهه (ولا يوجب) بنسبه إليها عاذا (العلم) أي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في التواتر

الرفع وقبل القدر للترك بينهما هو التخيير وقد مرشح به الجوهري . قال في الحصول فان قيل وصفهم الرفع بأنها ناسخة للأثر والظن<sup>(١)</sup> هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازا استع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنك تنقله إليه أو تنقل كتابه ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ اللواريث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الأول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويغزم أن لا يكون حقيقة في الإزالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيع . الجواب عن الأول من وجهين . أحدهما أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ فلك من حيث فعل الشمس والريح المزترين . فهب أنه كذلك لكن متمسكا بالخلاف لفظ النسخ على الإزالة لاستخدام هذا النقل إلى الريح والشمس وعن الثاني أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عدت صفة حلت عقيبها صفة أخرى فاذا مطلق العدم أعم من عدم تحصل شيء . آخر عقيبه وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جملة حقيقة في العام أولى من جملة حقيقة في الخاص على ما تقدم تقريره في كتاب القنات انتهى وأما في الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والصبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الأنباري وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، وإنما آثروا الخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والنحو والفهوم فانه يجوز نسخ جميع ذلك . وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليقول الأمر وانتهى والخبر وجب أنواع الحكم وقالوا بالخطاب المتقدم ليخرج إعجاب العبادات ابتداء فانه يزيل حكم العقل بمرادة النسخ ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب . وقالوا على وجه لولاه لكان ثابتا لأن حقيقة النسخ الرفع وهو إنما يكون راضا لو كان للتقدم بحيث لولا طريقه لبق . وقالوا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل لكان بيانا لمدة العبادة لانسخا . وقد اعترض على هذا الحد بوجوده . الأول أن النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب إنما هو دال على الارتفاع وقرق بين الارتفاع وبين نفس الارتفاع . الثاني أن التقييد بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون فلا كما يكون قولنا . الثالث أن الأمة إذا اختلفت على قولين ثم اجتمعت بعد ذلك على أحدهما فهذا الاجماع خطاب مع أن الاجماع لا ينسخ به . الرابع أن الحكم الأول قد ثبت بصل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس هو الخطاب . قال الزراري في الحصول والأولى أن يقال النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا . وفيه أن قوله مثل الحكم الذي الخ يشمل ما كان مماثله في وجه من الوجوه فلا يتم النسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له في شيء مما يصح عنده إطلاق المماثلة عليه وقال الزركشي المختار في حده اصطلاحا أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب وفيه أن النسخ قد يكون فضلا لخطاب وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخي ولا يكون نسخ إلا به . وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى إنه في الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر . واعترض عليه بأن الحكم راجع إلى كلام الله سبحانه وهو قديم والتقديم لا يرفع ولا يزول . وأجيب بأن للرفع تعاقب الحكم بالمكسب لآذاته ولا تعلقه الثاني . وقال جماعة هو في الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخير عن مواعده ويرد على قيد الخطاب ما تقدم فالأولى أن يقال هو

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط بقضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظن

مجاز إذ النسخ هو الله تعالى والله أعلم .

بأن لا يكون الروى

الجماعة المذكورة بدليل

المقابلة وذلك بأن لا يوجب

العلم مطلقاً أو يورجه

لا على الوجه المذكور

كخبر النبي صلى الله عليه

وسلم كأن أوجه بواسطة

القرائن الزائدة على

القرائن التي لا ينفك الخبر

عنها عادة أو بواسطة

القرائن التي لا تنفك حيث

لم يكن الروى الجماعة

المذكورة وإعلم بوجوب

العلم عند انتفاء القرائن

مطلقاً ( لاحتال الخطأ

فيه ) عادة فإن رآه

لم يبلغ مبلغاً يمنع

عادة وقوع الكذب

والتواطؤ عليه من مثله

في كل الطبقات أو بلغ

ذلك لكن لم يكن في الأصل

عن محسوس ومن أدلة

وجوب العمل بخبر الآحاد

أنه صلى الله عليه وسلم

كان يبعث الآحاد إلى

القبائل والنواحي لتبليغ

الأحكام التي منها وجوب

الواجبات وحرمات المحرمات

ليعتدوا ذلك ويلتزموا

العمل به كما هو معلوم

من سياق تلك الأخبار

فلولا أنه يجب العمل

بخبرهم لم يكن ليشوم

قائده ولا يقدح في هذا

الرسم أن وجوب العمل

خارج عن حقيقة

الآحاد لأن ذلك لا ينفك

رفع حكم شرعي مثله مع تراخيه عنه .

المسئلة الثانية : الفسخ جائز عقلاً واقع صماً بلا خلاف في ذلك بين السلفين الاماروى عن أبي مسلم الأصفهاني فإنه قال إنه جائز غير واقع وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة الحمديدية جهلاً فظلياً وأعجب من جهةها حكايتم عن حكمه الخلاف في كتب الشريعة فإنه إنما يستدل بخلاف المجهدين في خلاف من بلغ في الجهل الى هذه الغاية . وأما الجواز فربحك الخلاف فيه الاصل اليهود وليس بالنال نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة ولا هذه بأول مستند خالفوا فيها أحكام الاسلام حتى يذكروا خلافهم في هذه المسئلة ولكن ههنا غرائب أهل الأصول على أن أقدرنا في التوراة في غير موضع أن التمسح به رفع عنهم أحكاماً لما تضرعوا اليه وسألوا منه رخصاً وليس الفسخ الا هذا ولهذا لم يحكم من له معرفة بالشريعة اللوسية الا من طاعة من اليهود وهم الشيعونية ولم يذكروا لهم دليلاً الا ما ذكره بعض أهل الأصول من أن الفسخ بقاء والبداء منقطع عليه وهذا مدفوع بأن الفسخ لا يستلزم البداء لاعتقالاته شرعاً وقد جوزت الرافضة البداء عليه وجعل الجواز الفسخ وهذه مقالة توجب الفكر بمجردها . والحاصل أن الفسخ جائز عقلاً واقع شرعاً من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق في القلم ما يقتضى تطويل للرام . وقد أول جماعة خلاف أبي مسلم الأصفهاني المذكور سابقاً بما يوجب أن يكون الخلاف لفظياً قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار الفسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع بل بمعنى أنه ينتهي بنص دل على انتائه فلا يكون نسخاً ونقل عنه أبو اسحق الشيرازي والضرارازي وسليم الرازي أنه إنما أنكر الجواز وأن خلافه في القرآن خاصة لا كاتل عنه الآدمي وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع . وعلى كلا التقديرين ذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة وأحكام العقل فإنه ان اعترف بأن شريعة الاسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا مجرد بوجوب عليه الرجوع عن قوله وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وإن كان مخالفاً لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كغفرى لا ينفك الى قوله . نعم إذا قال إن الشرائع المتقدمة متباعدة بغيره البعثة الحمديدية وأن ذلك ليس بنسخ فلذلك أخف من انكار كونه نسخاً غير مقيد بهذا القيد . فان قلت ما الحكمة في الفسخ . قلت قال الضرر الرازي في المطالب العاليه إن الشرائع قسماً منها ما يعرف بنصها بالعقل في الماش والمعاد ومنها محمية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع . فالأول بمنع طرود الفسخ عليه كحرفة الله وطاعته أبدأ وجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله تعالى قاله تعالى وإذا أخذنا عهداً من بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احساناً . والثاني ما يمكن طر بيان الفسخ والتبديل عليه وهو أمور تحصل في كيفية اقامة الطاعات العقلية والعبادات الحقيقية (١) وقائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا توطئوا عليها خلفاً عن سلف صارت كالعادة عند الخلق وظنوا أن أفعالها مطلوبة لذاتها ومنهم ذلك من الوصول إلى القسود وعن معرفة الله وتعبيده فلذا غير ذلك الطريق الى نوع من الأنواع وتبين أن المقصود من هذه الأنواع رعاية أحوال القلب والأرواح في المعرفة والمجبة انقضت الأوهام من الاشتغال بتلك الظواهر الى علم السرائر . وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملافة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها . وقيل بيان شرف تبيين الله عليهم وآله وسلم فإنه نسخ بشرية شرائعهم وبشرية لائسح لما . وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فلذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم وشريعة بشرية كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة . وقيل الحكمة بشاره

(١) كذا بالأصل ولعله الجسمية والله أعلم

الرسم بل يحقنه ولا أنه  
حكم من أحكاه فلم  
يجوز لأن هذا الحكم أهم  
منه فلا يتوقف تصويره  
على تصويره ثم رد عليه  
أنه لا يشمل خبر الغاسق  
ونحوه مع أنه من الآحاد  
الآن يجب بأن للراد  
ما يوجب العمل في الجلة  
أو إذا وجدت العدالة  
أو حيث لا مانع فيشمله  
(و ينقسم ) أى ( الآحاد  
إلى قسمين مسند ومسل )  
وينحصر فيما إذا دخل  
القطع والعضل و  
الرسل على ما يأتي  
( فالمسند ما ) أى آحاد  
( اتصل استاده ) ظاهرا  
( بأن صرح رواية كلهم )  
وقد فسر الاستاد تارة  
بحكاية طريق المتن أى  
وهي الرجال الناقلون  
والمتن هو غاية ما ينتهي  
إليه الاستاد من الكلام  
وتارة بأنه الطريق الموصلة  
إلى المتن ونهزم من قولنا  
ظاهرا أن الانقطاع الحق  
كفضة الدلس والمعاصر  
التمى لم يثبت فيه لا يخرج  
الحديث عن كونه مسندا  
واعترض هذا التعريف  
بأن المسند اسم مفعول  
من أسند ومن لا يعرف  
المصدر لا يعرف اسم  
المفعول من ذلك المصدر  
فكان الواجب تعريف  
الاستاد أولا ثم تعريف

الزمين برفع الحجة عنهم وبأن رفع مؤثباتهم في الدنيا مؤذن برفضها في الجنة وذكر الشافعي في  
الرسالة أن قاعدة النسخ راحة الله بعباده والتخفيف عنهم . وأورد عليه أنه قد يكون بأقل ويحجب  
عنه بأن الرحمة قد تكون بالأقل أكثر من الأخف لما يستزعمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل  
عامل فكثير الثواب في الأقل يصير خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء .  
للسنة الثالثة : فنسخ شروط ، الأول أن يكون للنسخ شرعا لا عقليا . الثاني أن يكون  
النسخ مضلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان للقرن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا  
بل تخصيصا . الثالث أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط  
تكليف . الرابع أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذي  
قيد به نسخه . الخامس أن يكون النسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لإذا كان دونه في القوة  
لأن الضيف لا يزول بالقوى . قال الكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة  
لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواسد وسيأتي لهذا الشرط مزيد بيان . السادس أن يكون مقتضى  
للمنسخ غير مقتضى للنسخ حتى لا يلزم البدء كذا قيل . قال الكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون  
اللفظ النسخ متساويا لما تناوله للمنسخ أعني بالتكرار والبقاء (١) لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر  
سوى اللفظ . السابع أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لأن الله سبحانه  
بأسائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالحق أنه يتأبد ولا يتأفت قال . ليم الرارى وكل  
مالا يكون الا على صفة واحدة كعرفة الله ووحدانيته وبحوه فلا يدخله النسخ ومن هنا يعلم أنه  
لا نسخ في الأخبار إلا بتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال الكيا الطبرى وقال  
الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن الى قبح . قال الزركشى واعلم أن في جواز نسخ الحكم  
للمتن بالتأيد وجهين حكاهما للماوردي والرواى وغيرهما . أحدهما النسخ لأن صريح التأيد مانع  
من احتال النسخ . والثاني الجواز قالوا وأنسبهما الجواز قال ونسب ابن برهان الى معظم العلماء  
ونسبه أبو الحسين الى المعتدلى المحققين لأن العادة في لفظ التأيد المستعمل في لفظ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
المسئلة الرابعة : اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف قال الماوردي  
وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ولا خلاف  
أيضا في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذي يتعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به وذلك بأن بعض  
من الوقت المعين ما يفسد الفعل وقد حكي الخلاف في ذلك عن الزركشى وأما النسخ قبل علم المكلف  
بوجوب ذلك الفعل عليه كما إذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم بوجوب شيء على الأمة ثم يفسخه قبل أن يبلغوا به فحكي السماعي في ذلك الاتفاق على المنع . قال  
الزركشى وليس كذلك في المسئلة وجهان لأصحابنا حكاهما الأستاذ أبو منصور والكيا انتهى ، ورد  
على المع مائدة في قبلة المراج من فرض خسين صلاة ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل أن ذلك كان  
على سبيل التقرير دون النسخ قال ابن برهان في الوجيز نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه  
جائز عندنا ومنعت من ذلك المنزلة وأصحاب أبى حنيفة وزعموا أن النسخ قبل العلم يتضمن تكليف  
المحال . قال وهذه المسئلة فرع تكليف مالا يطلق قلنا قضينا بإسحته صح النسخ حينئذ .  
قال واحتج علمائنا في هذه المسئلة بقصة المراج فان الله تعالى أوجب على الأمة خسين صلاة  
(١) هكذا هذه العبارة بالأصل الذي بأيدينا الذي بلغ من السقوط والتعريف حد النسخ  
والى الله للتشكى من أيدي الناسخين المسخين محاسن الكتب فرماها الله منه بالثلث .



السند به ويجب أن مثل

هذا تعريف لفظي  
فالخطاب به من عرف  
معنى الاستناد ولم يعرف  
أن المسند وضع لماذا  
اصطلاحا (والمرسل) في  
اصطلاح الأصوليين  
والفقهاء (ما) أي آحاد  
(لم يتصل استناده) ظاهرا  
(بأن أسقط بعض رواته)  
واحدا كان أو أكثر  
كان الراوي المرسله تأييدا  
من كبار التابعين أو من  
صغارهم أو غير تابعي عن  
بعضه أو أصحبا بأن أسقط  
الواسطة بينه وبين النبي  
صلى الله عليه وسلم كما  
يؤخذ من مفهوم قوله  
الآتي فإن كان من  
مراسل غير الصحابة  
ومن صريح قول الشارح  
الآتي إماما راسل الصحابة  
إلى آخره وفي شرح مسلم  
وأما المرسل فهو عند  
الفقهاء وأصحاب الأصول  
والخطيب البغدادي  
وجامعة من المحدثين  
ما ينقطع استناده على أي  
وجه كان انقطاعه فهو  
عندهم بمعنى النقطع وقال  
جماعة من المحدثين  
وأكثرهم لا يسمى  
مرسلا إلا ما أخبر به  
التابعي عن رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اه  
وغير النقطع قبل ذلك  
بقوله وأما النقطع فهو ما

ثم نسخها قبل علمهم بوجودها وهذا لاحاجة فيه لأن النسخ إنما كان بعد العلم بأن رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم أحد المكلفين وقد علم ولكنته قبل جميع الأمة وعلم الجميع لا يشترط  
فإن التكليف استقر بمرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اعتماد على هذا الحديث ، ويجب  
عنه بأن عدم علم الأمة يقتضى وقوع النسخ قبل علم المكلفين : ما كلفوا به وهو عمل النزاع .  
وحكى القاضي أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمكلفين أن مثل هذا لا يكون نسخا وقال  
بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم للنسخ انتفت الأشارة على جوازها  
وللمتزمة على منعه . وحكى الفقهاء في المسئلة طريقين : أحدهما أن للشافعي في المسئلة قولين والثاني  
الفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام التعريفية لنوعه في الأول وجوزوه في الثاني كتكليف العاقل  
وهو مذهب أبي حنيفة انتهى ، وأما إذا كان المكلف قد علم بوجوده عليه ولكن لم يكن قد دخل  
وقته وسواء كان موسما كالم قال اتلوا للشرين غدا ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم أو يكون على  
الفور ثم نسخ قبل التحك من الفصل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضي وقت يمكن  
فعلها فيه فذهب الجمهور إلى الجواز وقوله ابن برهان عن الأشعرية وجعاعة من الحنفية وقوله غيرهم  
عن معتزلة البصرة قال القاضي في التقريب وهو قول جميع أهل الحق ، وذهب أكثر الحنفية  
كقوله ابن السمعاني والحنابلة والمعتزلة إلى النسخ وبه قال الشرحي والجصاص ولما أتى يدى والديوسى  
والصبري ، احتج الجمهور بأنه لا مانع من ذلك لاحقا ولا شرعا مع أن مقتضى موجود وهو أنه  
رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس في ذلك ما يستلزم البقاء ولا الحال لأن  
الصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التحك من الفصل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل  
التحك من الفصل وقبل دخول الوقت لقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما  
وأما إذا كان قد دخل وقت للأمر به لكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسما أو لكونه  
أراد أن يشرع فيه فنسخ فقال سلم الرازي وابن السبكي إنه لا خلاف بين أهل العلم في جوازها  
وجعلوا صورة الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا قبل الإجماع في هذه الصورة  
ابن برهان وبعض الحنابلة والآمدي وبه صرح إمام الحرمين في البرهان وأما إذا كان قد دخل  
وقته وشرع في فعله فنسخ قبل تمام الفصل فقال القرافي لم أر فيه نقلا وجعلها الأصفهاني في شرح  
المحصل من صور الخلاف فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة ومن قال بالنع منها ، وأما إذا وقع  
النسخ بعد خروج الوقت قبل الفصل قال الزركشي فقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمنع بالاتفاق  
ووجهه بأن التكليف بذلك الفصل المأمور به بعد مضي وقته ينتق لانتفاء الوقت وإذا انتفى فلا  
يمكن رضه لامتناع رفع المعلوم لكن صرح الآمدي في الأحكام بالجواز وأنه لا خلاف فيه قبل  
ولا يتأني إلا إذا صرح بوجود القضاء أو على القول بأن الأمر بالأداء يستلزم القضاء .

المسئلة الخامسة : أنه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل وإليه ذهب الجمهور وهو الحق الذي  
لاسترة به فانه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لأمر معروفة لا إلى بدل ، ومن ذلك نسخ  
تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول ونسخ إخبار لحوم الاضاحى ونسخ تحريم المباشرة بقوله  
سبحانه - فالآن بأشروهم - ونسخ قيام الليل في حقته صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما ما عكس  
به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل كلهم والظاهرية من قوله سبحانه - ما نسخ من آية أو نفيها  
فأنت يغير منها أو مثله - فلا دلالة في ذلك على عمل النزاع فإن المراد نسخ لفظ الآية كابدل على  
ذلك قوله : أنت يغير منها أو مثله - فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولولسنا لجاز أن يقال

يتصل استاده على أي وجه كان اقتطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر فهو أيضا يسمى مضلًا بفتح الضاد المعجمة انتهى لكن مقتضى ما في جمع الجوامع كختصر ابن الحاجب وغيرهما من حد المرسى بأنه قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم سقطا فلو اسقطه بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك في الصحابي (فان كان) المرسى (من مراسيل غير الصحابة رضى الله عنهم) بأن كان المرسى له غير صحابي (فليس بحجة) وفاقا للأكثر منهم الشافعي والقاضي الباقلاني وهما الامام مسلم في صدر صحيحه لأهل العلم بالأخبار . وقال ابن عبد البر هو قول أهل الحديث قال ابن الصلاح انه المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث وتقاد الأثر (لاحتمال أن يكون الساقط) من رواته (مجموعا) أي متصفا بما يغل بدالته قال في شرح جمع الجوامع وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له فادح انتهى ويشكل عليه قوله الآتي لأن الصحابة كلهم عدول

إن اسقاط ذلك الحكم للنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت وقد نص الشافعي في الرسالة على أنه يختار ما ذهب اليه القائلون باشتراط الاداء ، فقال وليس ينسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض كائنحت قبله بيت المقدس قائمت مكانها الكعبة قال وكل مفسوخ في كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا . قال السيرفي وأبو إسحق إنما أراد الشافعي بهذه العبارة أنه ينقل من حظر الى إباحة أو من إباحة الى حظر أو يحبر على حسب أحوال الفروض كافي للتأية فانه كان يناجي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه وهذا الحل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فان مثله لا ينبغي عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل ولا شك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشيء والنسخ مثله لأنه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل بل دلل الدليل على الوقوع

المسئلة السادسة : النسخ الى بدل يقع على وجوه : الأول أن يكون النسخ مثل المنسوخ في التخييف والتخليط وهذا لا خلاف فيه وذلك كمنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة . الثاني : نسخ الأغلط بالأخف وهو أيضا مما لا خلاف فيه وذلك كمنسخ العدة حولا بالعدة أو بة أشهر وعشرا . الثالث : نسخ الأخف الى الأغلط فذهب الجمهور الى جوازه خلافا لظاهره والحق الجواز والوقوع كافي نسخ وضع القتال في أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والغدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحریمها ونسخ نكاح المنة بعد تحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، واستدل المانعون بقوله - ير يد الله بكم اليسر ولا ير يد بكم العسر - وقوله - ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها - وأجيب بأن المراد اليسر في الآخرة وهذا الجواب وان كان بعيدا لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالأغلط يوجب تأويل الآية ولو بتأويل بعيد على أنه يمكن أن يقال إن النسخ والمنسوخ هما من اليسر والأغطية في النسخ إنما هي بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف ويسر ، وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لأن النسخ الأغلط ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الحقيقة .

المسئلة السابعة : في جواز نسخ الأخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال إن كان خبرا عما لا يجوز تنبيه كقولنا العالم حدث فهذا لا يجوز نسخه بحال ، وإن كان خبرا عما يجوز تنبيهه فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل إما أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالحبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور الى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الأقسام : وقال أبو علي وأبو هاشم لا يجوز النسخ لشيء منها قال في الحصول وهو قول أكثر المتقدمين ، استدلل الجمهور على الجواز أن الخبر إن كان عن أمر ماض كقوله حمزت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه حمزه ألف سنة إلا خمسين عاما وإن كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لأعذبن الزاني أبدا فيجوز أن يبين من بعد أنه أراد ألف سنة وإن كان خبرا عن حكم الفصل في المستقبل كان الخبر كالأمر في تناوله الأوقات المستقبلة فصح إطلاق الكل مع ارادة البعض لما تناوله بموضوعة . قال الزركشي ان كان مدلول الخبر مما لا يمكن تنبيهه بأن لا يقع إلا على وجه واحد كصفات الله وخبر ما كان من الأنبياء والأمم وما يكون من الساعة وآياتها كخروج السجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو إسحق الروزبي وابن برهان في الأوسط لأنه يغضى الى الكذب وإن كان مما يصح تنبيهه بأن يقع على الوجه التبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعي فهو موضوع الخلاف فذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار والنضر الراربي الى جوازه

فلا يبحث عن عدالتهم  
فرواية ولا شهادة وعلم  
نسمة الروى عنه  
لا يستلزم تعدله لأنه قد  
يروى عن غير عدل وقد  
يغنى عليه جرح من ظنه  
عدلا ولو شاء اطلع غيره  
على جرحه فان جلت  
العلة هذا المجموع لم يشك  
القبول في تحقير النافى  
أخبرني الثقة (الإسماعيل)  
من 'عرف من عادته أنه  
لا يروى الا من عدل  
كراسيل (محدثين المسب)  
بفتح الياء المشددة في  
الأكثر عند المحققين من  
المحدثين (من التابعين)  
جمع تابع بمعنى التابعي  
وهو من لقي السعافى  
واعتمد في جمع الجوامع  
اشتراط اطلاع الاجماع في  
صدق اسم التابعي  
والسعافى من اجتمع  
مؤننا بمحمد صلى الله  
عليه وسلم ولولحظة ومات  
على ذلك وفيه كلام  
لا يحتمله هذا المختصر  
(رضى الله عنه) فانه  
(اسقط السعافى) الواسطة  
بينه وبين النبي صلى الله  
عليه وسلم (وعزها) أى  
نسبها للمراسيل (لنبي)  
صلى الله عليه وسلم (فهى  
حجة فانها) أى لأجل  
أنها (نفقت) ولما كانت  
مفتحة عنها لامفتحة قال  
(أى نفقت عنها) أى من

مطلقا وفيه ابن برهان في الأوسط إلى المظم وذهب جماعة إلى لنسج منهم أبو بكر الصيرفى كآرائه  
في كتابه وأبراسحق الروزى كآرائه في كتابه في الناسخ والنسوخ والقاضى أبو بكر وعبد الوهاب  
والجبالى وابنه أبو هاشم وابن السعافى وابن الحاجب وقال الأسفهانى إنه الحق ومنهم من فصل  
ومنع في النافى لأنه يكون تكديبا دون التسبيل لجرياته بحرى الأمر والنهى فيجوز أن يرفع  
لأن الكذب يخصص بالنافى ولا يتحقق بالتسبيل ، قال النافى لا يجب الوفاء بالوعد وإنما يسمى  
من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا وهذا التخصيص جزم به سليم ويجوز عليه اليساوى في النهاج  
وسبقهما إليه أبو الحسين بن القطان . أقول والحق منه في النافى مطلقا وفي بعض التسبيل وهو  
أخبر بالوعد لا بالوعد ولا بالتكليف أما بالتكليف فظاهر لأنه رفع حكم من مكف وأما بالوعد  
فلكونه عفوا لا يمنع من أنه سبحانه بل هو حسن يمدح فاعله من غيره ويحمد به في نفسه وأما  
للفاضى فهو كذب صراح إلا أن يتضمن تخصيصا أو تقييدا أو تقييدا لما تضمنه الخبر بالنافى فليس  
بذلك بأس ، وهذه المسئلة لها إلزام بمقالة الحسن والفتح للتقدم ذكرها في بعض أطرافها دون  
بعض ، وقد استدلل النافون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال باطل فان ذلك الاستلزام  
إنما هو في بعض الصور كما عرفت لاقى كما هو قد نقل أبو الحسين في المعتمد عن شيوخ المعتزلة منع  
النسخ في الوعد والوعد . قال الزركشى وأما عندنا فكذلك في الوعد لأنه إخلاف والخلف في الانعام  
يستحيل على الله وبه صرح الصيرفى في كتابه وأما في الوعد فنفسه جائز كما قال ابن السعافى  
قال ولا يعد ذلك خلفا بل عفوا وكريما .

المسئلة الثامنة : في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معا وقد جعل أبو اسحق  
المرزوى وابن السعافى وغيرهما ذلك ستة أقسام .

الأول : مانسخ حكمه وبقي رسمه كفسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية الموارث ونسخ  
المدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا فالنسخ ثابت التلاوة والحكم والى جواز ذلك ذهب  
الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع عليه ، وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن  
بعض أهل الأصول قالوا لأنه اذا اتنى الحكم فلا فائدة في التلاوة وهذا قصور من معرفة الشريعة  
وجعل كبير الكتاب العزيز فان للنسخ حكمه الباقية تلاوته في الكتاب العزيز . لا ينسكه  
من له أدنى قدم في العلم .

الثاني : مانسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كفسخ استقبال بيت المقدس باستقبال  
الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان قال أبو اسحق المرزوى ومنهم من جعل القلبة من نسخ  
النسج بالقرآن وزعم أن استقبال بيت المقدس بالنسج بالنسج بالقرآن .

الثالث : مانسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه كقوله تعالى - فأسكوهن  
في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا - بقوله تعالى الشيع والنشعة إذ ازينا  
فارجعوهما ألبنة نكالا من الله وقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرآنا يتلى ثم نسخ لفظه  
وبقي حكمه .

الرابع : مانسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كآب في الصحيح عن عائشة  
أنها قالت كان فيما أزل عشر رخصات متابعات يحرم من فسخ خمس رخصات فتوفى رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم وهن فيما يتلى من القرآن . قال البيهقي فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه  
وانسخ رسمه وبقي حكمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسميا وحكمها

(أى نفقت عنها) أى من

حكما إذا المتفق منه هو  
المجهول وهو حاكما من  
الاستدلال بالإرسال لانفسها  
فانها معلومة ابتداء  
وفي القاموس التقنى  
حكايا الضرب والتفتيش  
طلب بحث انتهى (فوجدت  
مسائدا) حكا (رواها)  
الصحاحى انتهى أسقطه  
أى ترك ذكره (عن  
الذى صلى الله عليه  
وسلم) متعلق برواها  
والصحاحى عدل واسقاط  
العدل كذا ذكره وفى هذا  
الضبط إشعار بأن سبب  
الحاجة الى التفتيش مع  
قوله إنه أسقط الصحاحى  
احتمال أن يكون رواها  
له غير الصحاحى بأن يكون  
بينه وبين الصحاحى  
واسطة حتى لو سلم أن  
الساقت ليس الا صحاحيا  
فالوجه أنه يحتاج به من غير  
حاجة الى تفتيش ولا الى  
علم غيره كما هو المناسب  
للتبليغ الآتى فى مرسل  
الصحاحى بل لا فرق فى  
المنى حيثئذ بل هذا أولى  
بالقبول لأن الفرض أنه  
علم أن الساقت فيه ليس  
الا صحاحيا بخلاف ذلك  
فإنه يحتمل سقوط غير  
الصحاحى أيضا كما يعلم مما  
يأتى فيه ويترك بين هذا  
وما تقدم فى قوله وإن كان  
صحاحيا لاحتمال أن يكون  
من طرأه قاطع باحتمال  
توسط غير الصحاحى

باق عندهم . قال ابن السمعاني وقولها وهن مما ينزل من القرآن بمعنى أنه ينزل حكمها دون لفظها  
وقال البيهقي لى أنه ينزل من لم ينزل نسخ تلاوته ، ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه  
وبه جزم تفسر الأئمة السرخسى لأن الحكم لا يثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فإن الدليل ثابت  
موجود محفوظ ونسخ كونه قرآنا لا يستلزم عدم وجوده ولهذا رواه الثقات فى مؤلفاتهم .

الخامس : ما نسخ رسمه لاحكامه ولا يعلم الناس له وذلك كائنت فى الصحيح لو كان لابن آدم  
وإدبان من ذهب فلقى لهما نارا ولا يعل جوف ابن آدم الا التراب وتوب الله على من تاب فان هذا  
كان قرآننا من نسخ رسمه . قال ابن عبد البر فى التمهيد قيل إنه فى سورة ص - وكا تبت فى الصحيح  
أيضا أنه نزل فى القرآن حكاية عن أهل يرمعونهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى  
عنا وأرضانا وكما أخرجه الحاكم فى مستدركه من حديث زر بن حبیش عن أبى بن كعب أن النبى  
صلى الله عليه وآله وسلم قرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها أن ذلك الذين عند الله الخفيفة  
لألهودية والانصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكره قال الحاكم صحيح الاسناد فهذا ما نسخ لفظه  
وبقى معناه وعده ابن عبد البر فى التمهيد مما نسخ خطه وحكمه وحفظه (١) قال ومنه قول من  
قال إن سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة .

السادس : ما نسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متساو كالوارث بالخلف والنصرة فإنه نسخ  
بالتوارث بالإسلام والمهجرة ونسخ التوارث بالإسلام والمهجرة بآية التوارث قال ابن السمعاني  
وعندى أن القسمين الآخرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجعل أبو اسحق اللوزى  
التورث بالمهجرة من قسم ما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه . والحاصل أن نسخ التلاوة دون  
الحكم أو الحكم دون التلاوة أو نسخهما معا لم يمنع من مانع شرعى ولا عقل فلو وجه المنع منه  
لأن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الأحكام حكم آخرها ولا تلازم بينهما  
واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام للتباينة ولما أيضا الوقوع وهو دليل  
الجواز كما عرفت مما أوردناه

السبعة التاسعة : لا خلاف فى جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة للتواتر بالسنة التواترة  
وجواز نسخ الآحاد بالآحاد ونسخ الآحاد بالتواتر ، وأما نسخ القرآن أو التواتر من السنة بالآحاد  
فقد وقع الخلاف فى ذلك فى الجواز والوقوع أما الجواز عقلا فقال به الأكثرون وحكا سلم الرازى  
عن الأشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان فى الأوسط الاتفاق عليه فقال لا يستحيل عقلا نسخ  
الكتاب بخبر الواحد بخلاف وانما الخلاف فى جوازه شرعا . وأما النوع فذهب الجمهور كحكا  
ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع ونقل ابن السمعاني وسلم فى التقريب الاجماع  
على عدم وقوعه وهكذا حكى الاجماع القاضى أبو الطيب فى شرح الكفاية والشيخ أبو اسحق  
الشرازى فى الملح وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم إلى وقوعه وهو رواية عن أحمد  
وذهب القاضى فى التقريب والنزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي الى التفصيل بين زمان النبى صلى  
الله عليه وآله وسلم وما بعده فقالوا بوقوعه فى زمانه ، احتج الماتون بأن الثابت قطعا لا ينسخه  
مظنون ، واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا نداءه صلى الله عليه  
وآله وسلم وهم فى الصلاة يقولون إلا أن القلة قد حولت الى الكمية فاستداروا ولم ينكر ذلك  
عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وأجاب بأنهم هدوا بالقرآن واستدل أيضا القائلون

(١) كذا بالأصل وله لفظه

أيضا هناك لاهنا غنيمة

(وهو) أي ذلك السحاني  
الذي رواها له (في)  
الغالب) من تلك المراسيل  
أو من الأحوال أو  
الأزمان فيها وهو متعلق  
بالسنة (صهره) أي  
(أبو زوجته) (لزوج  
بنته فان العصر يقال  
كلانها وهو) (أبو هرة  
رضي الله تعالى عنه)  
ويستقى أيضا كما أشرنا  
إليه مراسيل أخر يحتاج  
بها مذكرة في الأسم  
وغیره (إما مراسيل  
الصحابة) رضي الله تعالى  
عنهم (بأن يروي  
صحابي عن صحابي) أي  
يسمع منه مثلا مرويه  
(عن النبي صلى الله عليه  
وسلم ثم) إذا رواه لغيره  
(يسقط الصحابي) الثاني  
مثلا وهو الوساطة بينه  
وبين النبي صلى الله عليه  
وسلم (لخبة) أي فهو حجة  
(لأن الظاهر أنه يروي عن  
صحابي آخر وبهذا يفارق  
مرسل الصحابي مرسل  
التابعي إذ ليس الظاهر أنه  
يروي عن الصحابي وإن سلم  
فإننا أظهر وأقرب  
والأكثر من العلماء  
السلف والخلف أن  
(الصحابة كلهم عدول)  
فلا يبحث عن عدالتهم في  
رواية ولا شهادة فيكون  
الساقط عدلا واسقاط

بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسله لتبليغ الأحكام وكانوا يبلغون الأحكام  
المبتدأة وناسخا . ومن الوقوع نسخ قوله تعالى - قل لأجد فيها أوصى إلى محرما على طعام  
يطعمه - الآية بنبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير  
وهو آحاد . وأجيب بأن المعنى لأجد الآن والتحريم وقع في المستقبل . ومن الوقوع نسخ نكاح  
المنعة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير . وما يرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد  
لما هو أقوى متنا أو دلالة منها أن النسخ في الحقيقة إنما جاء رافعا لاستمرار حكم للنسخ وبدوامه  
وذلك ظني وإن كان دليلا قطعيا فالنسخ إنما هو هذا الظن لا ذلك القطعي فتأمل هذا .

السنة العاشرة : يجوز نسخ القرآن بالسنة للتواتر عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو  
الطيب الطبري وابن برهان وابن الحبيب قال ابن فورك في شرح مقالات الأشعري وإليه ذهب  
شيخنا أبو الحسن الأشعري وكان يقول إن ذلك وجد في قوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر  
أحداكم اللوت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين - فانه منسوخ بالسنة المتواترة ، وهو قوله  
لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما . قال ابن السمعاني وهو مذهب أبي حنيفة وعامة  
المسكنين وقال سلم الرازي وهو قول أهل العراق قال وهو مذهب الأشعري والمعتزلة وسائر  
المسكنين قال الدبوسي هو قول علمائنا يعني الحنفية قال الباغي قال به عامة شيوخنا وسلكه ابن  
الفرج عن مالك قال ولهذا لا يجوز عنده الوصية للوارث للحديث فهو نسخ لقوله - كتب عليكم  
إذا حضر أحدكم الموت - الآية . وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قال ابن السمعاني إلى أنه  
لا يجوز نسخ القرآن بالسنة محال وإن كانت متواترة وبه جزم الصبري والخفاف وقله عبد الوهاب  
عن أكل الشامية وقال الأستاذ أبو منصور أجمع أصحاب الشافعي على المنع وهذا يخالف ما حكاه  
ابن فورك عنهم فانه حكى عن أكرهم القول بالجواز ثم اختلف الماتون فمنهم من منعه عقلا  
وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا . واستدل على ذلك بقوله تعالى - ما ننسخ من آية أو ننسها -  
الآية قالوا ولا تكون السنة خيرا من القرآن ومثله قالوا ولم نجد في القرآن آية منسوخة بالسنة .  
وقد استنكر جماعة من العلماء مذهب إليه الشافعي من المنع حتى قال الكيا المراسل هفوات  
الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب  
الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر  
منه قال ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن التواتر فظهر يقول  
دل عرف الشرع على المنع منه وإذا لم يدل قطع من السمع توقفتا والا فمن النبي يقول إنه عليه  
السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب وإن هذا مستحيل في العقل . والمثالون في حب  
الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق بطلان قدره وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه  
قالوا لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محل فتمسقوا في محال ذكرها انتهى ولا  
يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال - وما  
آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في  
القرآن فهذا بمجرد يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتها على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها  
حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا في الشرع ، وقوله - ما ننسخ  
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها - ليس فيه إلا أن ما يجعله الله مفسوتا من الآيات  
القرآنية سيده بما هو خير منه أو بما هو مثله للمسكنين وما أتانا على لسان رسوله فهو كما أتانا الله كقول

العدل كذا كرموا منصور  
مراسيل الصحابة بأن  
يروي صحابي عن صحابي ولم  
يسوره بقول الصحابي  
قال النبي صلى الله عليه  
وسلم كما عبروا بذلك في  
تفسير مرسل فبر الصحابي  
لأن هذا ظاهر في السماع  
من النبي صلى الله عليه  
وسلم فهو من قبيل  
المسند دون المرسل على  
الصحيح (والمتنعة) مصدر  
عنمن الحديث يمتنه إذا  
رواه بلفظ فلان أي الرواية  
بلفظ من فلان (أن يقال  
حدثنا فلان عن فلان)  
واته (إلى آخره) أي  
آخر ما يذكره القائل  
أي أو ذكر زيادة على  
ذلك من غير بيان الحديث  
والأخبار والسماع (تدخل  
على الاستناد) التصل  
(أي) تدخل (على حكمه)  
وهو قبوله والعمل  
به يعني نجاحه ولا  
تنافيه (فيكون  
الحديث المروي بها) أي  
بالمتنعة داخلا (في حكم  
الحديث) (المسند) المروي  
بغيرها مما يشعر بنحو  
التحديث من القول  
والعمل به (لا) في حكم  
الحديث (المرسل) من  
رده وعدم العمل به وإنما  
كان في حكم المسند  
لا المرسل (لاتصاله منه)  
بالترجيح بجميع رواته  
(في الظاهر) لأنه الظاهر

سبحانه - ان هو إلا وحى يوحى - وكما قال - قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي .  
قال أبو منصور البخاري لم يرد الشافعي مطلق السنة بل أراد السنة التقولية أحيانا واكتفى بهذا  
الاطلاق لأن الغالب في السنة الآحاد ، قال المزكشي في البحر والمواب أن مقصود الشافعي أن  
الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلا مع أحدهما ثم ناسخه وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب  
والسنة وفهم لموقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم في هذه المسئلة لم يبق على مراد الشافعي بل  
فهو خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى ، ومن جهة ما قيل إن السنة فيه نسخت القرآن  
الآية للتقدمة أعني قوله - كتب عليكم إذا حضر أحدكم اللوت - الآية وقوله - وإن فاتكم  
شيء من أزواجكم إلى الكفار - وقوله - قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما - الآية فانها منسوخة  
بالنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع وغلب من الطير وقوله - حرمت عليكم الميتة - فانها  
منسوخة بأحاديث السباع على نزاع طويل في كون ما في هذه الآيات منسوخا بالسنة .  
وأما نسخ السنة بالقرآن ، فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن  
بالسنة والشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي  
وسليم الرازي وإمام الحرمين وصحوا جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المظن وقال سليم هو  
قول عامة للتكلمين والفقهاء ، وقال السمعاني إنه الأولى بالحق وجزم به الصبري ولا وجه للنسخ  
قط ولم يأت في ذلك ما يثبت به المانع لامن عقل ولا من شرع بل ورد في الشرع نسخ السنة  
بالقرآن في غير موضع ، فمن ذلك قوله تعالى - قد برى قلب وجهك في السماء - الآية وكذلك  
نسخ صلحه صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يرده لهم النساء بقوله تعالى - فلا ترجعوهن  
إلى الكفار - ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى - إنما الخمر والميسر - الآية ونسخ تحريم المباشرة  
بقوله تعالى - فلأن بأشروهم - ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله - فمن شهد منكم الشهر فليصمه -  
ونحو ذلك مما يذكر تعداده .

المسئلة الحادية عشرة : ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول كما أن القول ينسخ  
الفعل وحكي الماوردي والروائي من ظاهر قول الشافعي أن القول لا ينسخ إلا بالقول وأن الفعل  
لا ينسخ إلا بالفعل ولا وجه لذلك فالكل سنة وشرع ، ولا يخالف في ذلك الشافعي ولا غيره وإذا  
كان كل واحد منهما شرعا ثابتا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا وجه للنسخ من نسخ  
أحدهما بالآخر ولا سببا وقد وقع ذلك في السنة كثيرا . ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم في  
السارق قال عاد في الخامسة فقتلوه ثم رفع إليه سارق في الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترتيب ناسخا  
للقول ، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما من رجل رجم ثم رجم مائة والرجم ثم رجم مائة ناسخا لجلده من  
ثبت عليه الرجم ، ومنه ما ثبت في الصحيح من قيامه صلى الله عليه وآله وسلم الجنازة ، ثم ترك  
ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلاها كما رأيت في أمي ثم فعل غير ما كان  
يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير في السنة لمن تبعه ، ولم يأت المانع بدليل  
يدل على ذلك لامن عقل ولا من شرع وقد تابع الشافعي في المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابن  
عقيل من الجنازة ، وقال النبي - إنما ينسخ بثلث أو بأقوى منه يعني والقول أقوى من الفعل .

المسئلة الثانية عشرة : الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور - أما كونه لا ينسخ فلأن  
الاجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لا يكون بعد موته وأما في  
حياته فالاجماع لا ينسخ بهونه بل يكون قولهم القائل لقوله لنوا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت إليه

من العبارة فيجعل على  
الاصال حقيقة هذا هو  
الصحيح انتهى عليه  
العمل وقول الجاهل  
من أهل الحديث والفقه  
والاصول لكن بشرط  
أن يكون المضمّن بكسر  
العين غير مدلس وأن  
يمكن لقاء بض المضمّن  
بعضاً وفي اشتراط ثبوت  
اللقاء خلاف ذهب جمع  
منهم البخاري إلى اشتراطه  
قال النووي وهو الصحيح  
(وانظر أبا الشيخ) الحديث  
من حفظه أو كتابه املاه  
أولاً (وضعه يسمعه) ولو  
من وراء حجاب حيث  
عرف صوته (يجوز  
لراوي) أي لمن أراد رواية  
ما قرأه الشيخ عنه من محم  
(أن يقول حدثني أو  
أخبرني أو حدثنا أو أخبرنا  
أو أنبأنا أو وصحت فلان يقول  
أو قال فلان أو ذكرنا  
فلان) لا خلاف في جواز  
جميع ذلك كما قاله القاضي  
عياض قال العراقي وما قاله  
متجه إذ لا يجب على  
السامع أن يبين هل كان  
السمع املاه أو عرضاً ثم  
ينبغي عدم الإطلاق في  
أبنائها بداهتها استعمالها  
في الإجازة لأنه يؤدي  
إلى إسقاط المروي بهاعند  
من لا يبحر بالإجازة لظنه  
أن الرواية بالإجازة قال  
بعضهم وهو متجه لكن

وقولها الموافق بعد الاعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا في غيره. فإذا عرفت هذا  
صلت أن الاجماع لا يقتضي إلا بعد أيام النبوة وبعد أيام النبوة قد اقتطع الكتاب والسنة فلا يمكن  
أن يكون النسخ منهما ولا يمكن أن يكون النسخ للاجماع إجماعاً آخر لأن هذا الاجماع الثاني إن  
كان لامن دليل فهو خطأ وإن كان من دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الأول خطأ والاجماع  
لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخاً أو مفسوخاً ولا يصلح أيضاً أن يكون الاجماع  
مفسوخاً بالقياس لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للاجماع. وقد استدل من جوز ذلك  
بما قيل من أن الأمة إذا اختلفت على قولين فهو إجماع على أن المسئلة اجتنبية يجوز الأخذ  
بكلهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر في الاجماع فإذا أجروا بطل الجواز الذي هو  
مقتضى ذلك الاجماع وهذا هو النسخ. وأجيب بأننا لانسخ ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولوسم  
فلا يكون نسخاً لما تقدم من أن الاجماع الأول مشروط بعدم الاجماع الثاني وقال الشريف  
المرتضى إن دلالة الاجماع مستقرة في كل حال قبل اقتطاع الوحي وبعد. قال فالأقرب أن يقال  
إن الأمة أجمعت على أن ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا يفسخ به أي لا يقع ذلك لأنه غير جائز. ولا  
يلتفت إلى قول عيسى بن أبيان إن الاجماع يفسخ لما وردت به السنة من وجوب الفسل من فسل  
الميت انتهى. قال الصبري ليس للاجماع حظ في نسخ الشرع لأنهم لا يشعرون ولكن إجماعهم  
يدل على القلق في الخبر أو رفع حكمه لأنهم رفضوا الحكم وإنما هم أتباع لما أسروا به، وقال  
بعض الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لا ينسخ بل يسندة فإذا رأينا متناً صحيحاً والاجماع بخلافه  
استدلنا بذلك على نسخه وإن أهل الاجماع اطعموا على ناسخ وإلا لما خالفوه. وقال ابن حزم  
جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح والاجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ  
قال وهذا عندنا غلط فاحش لأن ذلك مدموم لقوله تعالى - إنا نحن زكنا الله ذكر وإنه لحافظون -  
وكلام الرسول وحى محفوظ انتهى. وعن جوز كون الاجماع نسخاً للمحافظة البغدادى في كتاب  
الفتية والمتفقه ومثله بهديث الراوى الذي في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
وأصحابه فما أيقظهم إلا حر الشمس، وقال في آخره فإذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين  
يذكرها ومن التذللوق قال فعادة الصلاة المنسية بعد فعلها حال التذكر وفي الوقت منسوخ  
بإجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب.

المسئلة الثالثة عشرة: ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخاً. وقوله القاضي أبو بكر في  
التقريب عن الفقهاء والأصوليين قالوا لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لأن القياس  
يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولأنه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع  
ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه ولأنه إن عارض ناسخاً أو إجماعاً فالقياس فاسد  
الوضع وإن عارض قياساً آخر فذلك المعارضة إن كانت بين أصل القياس فهذا يتصور فيه النسخ  
قطعا إذ هو من باب نسخ النصوص وإن كانت بين الملتين فهو من باب المعارضة في الأصل  
والفرع لامن باب القياس. قال الصبري لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي ولا حظ لقياس فيه أصلاً.  
وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم أن القياس يفسخ به التواتر ونص القرآن، وحكى عن آخرين  
أنه مما يفسخ به أخبار الأحاد فقط، وحكى الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانصافى أن كان  
عنه منسوخة لاستنبطه وجعل المندى محل الخلاف في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم  
وأما بعده فلا يفسخ به بالاتفاق، وأما كونه مفسوخاً فلا شك أن القياس يكون مفسوخاً بنسخ أصله

ان لدى الملاق غير انبانا  
الى ما أدى اليه الملاقها  
من اسقاط المروي كان  
الحكم كذلك انتهى  
وقضية الملاق المصنف أنه  
لا فرق في جواز قول  
ما ذكر بين قصد الشيخ  
إسماعه وعدمه لكن قال  
غير واحد من الأصوليين  
كالآمدي والضد  
والانسوي ان قصد أي  
الشيخ إسماعه وحده أو  
مع غيره أنه يقول  
حدثني أو أخبرني أو  
حدثنا أو أخبرنا وإلا فلا  
بل يقول قال فلان كذا  
أو أخبر أو حدث أو سمعته  
رأى أو يحدث أو يخبر  
تهي ويستفاد من ذلك  
أنه لا فرق في جواز الرواية  
على الجلة بين كون قراءة  
الشيخ عن قصد وكونها  
اتفاقية وبه صرح الماوردي  
والروائي ولا يبين أن  
يأذن السامع في روايته  
المسموع أو يمنعه منها  
بنحو لا روعني أو رجعت  
عن إخبارك وهو كذلك  
ثم إن أسند المنع إلى نحو  
خطأ منه فيما حدث به  
أو شك فيه امتنع الرواية  
عنه ولا يبين أن يعلم حضور  
السامع أو يجهله أو يقول  
أخبركم ولا أخبرز يدا مثلا  
وهو كذلك (وان قرأ  
هو) أي غير الشيخ (على  
الشيخ) من كتاب أو حفظ

وهل يصح نسخه مع بقاء أصله في ذلك خلاف الحق منه وبه قال قوم من الأصوليين . وقال آخرون إنه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتب والسنة والقياس وأما بسد موته فلا ورجحه صاحب المصنوع وجاعة من النافية .

المسألة الرابعة عشرة : في نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه إلى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة . أما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بما ثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قد بيع شعبا الأربع وجهدها فقد وجب الفسل وفي لفظ إذا لاقى الحتان المختان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقي منطوقه محكما غير منسوخ لأن الفسل واجب من الإزالة بخلاف . وأما نسخ الأصل دون المفهوم ففي جوازه احتالان ذكرهما الصفي الهندي قال والأظهر أنه لا يجوز . وقال سليم الرازي في التريب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب والمنهب أنه لا يجوز ذلك لأن الدليل إنما هو تابع لفظ يستحيل أن يسقط الأصل ويكون الفرع باقيا .

وأما مفهوم الموافقة فاختلوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا أما جواز النسخ به فجزم القاضي بجوازه في التريب وقال لافرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه غواه ولغته ومفهومه وما أوجه العموم ودليل الخطاب عند مثبتها لأنه كالنص أو أقوى منه انتهى . وكذا جزم بذلك ابن السمعاني قال لأنه مثل النطق وأقوى ونقل الآمدي والفتن الرازي الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه قال الزركشي في البحر وهو محجب فإن في المسئلة وجهين لأصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردي في الحاوي والشيخ أبراسحق في السلع وسليم الرازي ومصححو النسخ والماوردي قلعه عن الأكثرين قال لأن القياس فرع النص الذي هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخا له . قال والثاني وهو اختيار ابن أبي هريرة وجاعة الجواز وأما جواز نسخه فهو ينقسم إلى قسمين : الأول أن ينسخ مع بقاء أصله ، والثاني أن ينسخ تبعا لأصله ولا شك في جواز الثاني وأما الأول فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين : أحدهما الجواز وبه قال أكثر المتكلمين وجلاوه مع أصله كالنسخين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر وقوله سليم عن الأشعري وغيره من المتكلمين بناء على أصلهم أن ذلك مستفاد من اللفظ فكأنما جازة لفظين جاز نسخ أحدهما مع بقاء حكم الآخر . القول الثاني المنع ومصحح سليم الرازي وجزم به الروائي والماوردي وفتن ابن السمعاني عن أكثر الفقهاء لأن ثبت لفظه موجب لقعوده ومفهومه فلم يجوز نسخ النسخي مع بقاء موجهه كالإبنيش القياس مع بقاء أصله . وذهب بعض المتأخرين إلى التفصيل فقال إن كانت عملة المنطوق لا تعتمل التغير كما كرام الدين انتهى عن التأليف فيمنع نسخ النسخي لأنه يناقض المقصود وإن احتمل النص جاز كالوقال فلام لا مطلق يدا درهما فاصلا بذلك حرمانه ثم يقول أعطاه أكثر من درهم ولا تعطه درهما لاحتمال أنه انتقل من عملة حرمانه إلى عملة مواته . وهذا التفصيل قوي جدا . المسئلة الخامسة عشرة : في الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف الصور فالزائد إما أن يكون مستقلا بنفسه أولا .

الأول : المستقل إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بخلاف . قال في المصنوع اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا للعبادات انتهى ومعلوم أنه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم الاتفاق



وهو يسمى قال النسخ

كخبره من غير أن ينكر عليه ولا وجد أمراً يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الانكراه سواء حفظ الشيخ ما قرئ عليه أولاً (فيقول) جواز اصطلاحاً إذا أراد رواية ما قرأه عليه

عنه ومثله من سمع قراءته عليه (أخرى) وإن لم يقيد بنحو قوله قراءة أو بقرائه (ولا يقل) أى لا يجوز له اصطلاحاً أى لا ينبغي أن يقول (حدثني) من غير تقييد (لأنه لم يحدثه) وصيغة حدثني صريحة في كون المروي عنه محدثاً بخلاف أخبرني هذا مذهب الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى إلى أكثر المحققين قال النووي كابن الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث القوة فيه عناء ونكف انتهى (ومنهم) أى الأصوليين (من أجاز حدثني) أيضاً من غير تقييد (وعليه) أى الجوار (عرف) أهل الحديث) لأن قصد الاعلام بالرواية عن الشيخ

وأما أن يكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخاً لحكم الزيد عليه كقوله تعالى - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى - لأنها تجعلها غير الوسطى وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل فان الوسطى ليس للراد بها المتوسطة بل للراد بها الفائضة ولو سلمنا أن للراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة عرجة لها من كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستعانة لتلك الوصف وإن خرجت من كونها وسطى . قال القاضي عبد الجبار ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الأخيرة لأن هذه الزيادة تصير أخيرة وتجعل تلك التي كانت أخيرة غير أخيرة وهو خلاف الإجماع والزمهم صاحب المصنوع بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك العدد فيكون نسخاً بمعنى وهو خلاف الإجماع .

الثاني : الذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التتريب على الجلد وزيادة وصف الرغبة بالإيمان وقد اختلفوا فيه على أقوال :

الأول : أن ذلك لا يكون نسخاً مطلقاً وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المنزلة على وأبو هاشم سواء اتصلت بالزيد عليه أولاً ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مأمرة من أجزاء الزيد عليه بدونها أو غير مأمرة .

الثاني : أنها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الأئمة السرخسي الحنفي وسواء كانت الزيادة في السبب أو في الحكم . قال ابن السمعاني أما أصحاب أبي حنيفة فقالوا إن الزيادة على النص يسد استقرار حكمه توجب النسخ حكمه السببري عن أصحابه على الإطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والكلبي وعزى إلى الشافعي أيضاً .

الثالث : إن كان الزيد عليه ينفي الزيادة بفجوهه فإن تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكاة فإنه يشهد بنفي الزكاة عن المعلوفة وإن كان لا ينفى تلك الزيادة فلا يكون نسخاً حكمه ابن برهان وصاحب التعمد وغيرهما .

الرابع : أن الزيادة إن غيرت الزيد عليه تغيراً شريعياً حتى صار لوفعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم يعد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخاً وإن كان الزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخاً كزيادة التتريب على الجلد وإلى ذهب عبد الجبار كما حكاه عنه صاحب التعمد وابن الحاجب وغيرهما وحكمه سليم عن اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني والاستراباذي والبصري الخامس : التفصيل بين أن اتصل به فهمي نسخ وبين أن تنفصل عنه فلا تكون نسخاً حكمه ابن برهان عن عبد الجبار أيضاً واختاره الغزالي .

السادس : إن تكن الزيادة مقيمة لحكم الزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً وإن تغير حكمه في المستقبل بأن كانت مقارنة لم تكن نسخاً حكمه ابن فورك عن أصحاب أبي حنيفة قال صاحب التعمد وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري .

السابع : أن الزيادة إن رفعت حكم عقلياً أو مائت باعتبار الأصل كبرادة القعدة لم تكن نسخاً لأننا لا نعتقد أن العقل يوجب الأحكام ومن يعتقد إيجابه لا يعتقد أن رفعها يكون نسخاً وإن قضت رفع حكم شرعي كانت نسخاً حكمه هذا التفصيل ابن برهان في الأوسط عن أصحاب الشافعي وقال أنه الحق واختاره الأمدى وابن الحاجب والفخر الرازي والبيهاقوي وهو اختيار أبي الحسين البصري في التعمد وهو ظاهر كلام القاضي أبي بكر الباقلاني في مختصر التتريب وظاهر كلام

وكل من السيفين صالح  
 قلنا وهو مذهب مالك  
 وسفيان بن عيينة  
 والبخاري وعظم  
 الحجاز بين والكوفيين  
 وحكاه القاضي عياض من  
 الأكثرين ومنهم من  
 أجاز سمعت أيضا وروى  
 من مالك والسفياني  
 والصحيح منه (وان  
 أجازته) أي أجاز الراوى  
 واحدا أو أكثر (الشيخ)  
 برواية شيء معين أو غير  
 معين (من غير) وجود  
 (قراءة) من أحد الجانبين  
 لذلك الشيء لا من الراوى  
 لانفسه ولا بغيره ولا من  
 غيره وهو يسمعه ولا من  
 الشيخ وهو يسمعه كقول  
 الشيخ أخبرتك أو  
 أخبركم أو فلانا فلاني  
 البخارى أو جيع مسموعا  
 أو مرويا فهل يجوز  
 الرواية بها اختلف فيه  
 والصحيح وهو الذى  
 استقر عليه العمل وهو  
 قول الجمهور من أهل  
 الحديث وغيرهم بل ادعى  
 القاضي عياض وغيره  
 الاجماع عليه جواز الرواية  
 بها كالمسلم بها وإذا قلنا  
 بالجواز (فيقول الراوى)  
 أى المجاز إذا أراد الرواية  
 عنه (أجازنى أو أخبرنى)  
 أو حدثنى أو أجازنا أو  
 أخبرنا أو حدثنا أى فلان  
 (الجازة) ولا تنافي في قيد  
 الاخبار بالجازة كازعمه

المعظمين الجوزى في البرهان . قال الصنى الهندى إنه أجود الطرق وأحسنها هذه الأقوال كثرى .  
 قال بعض المحققين إن هذه التفاصيل لحاصل لها وليست في محل النزاع فإنه لا ريب عند الكل  
 أن مازع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان وما لم يكن  
 كذلك فليس بنسخ فإن القائل إنما فصل (١) بين مازع حكما شرعيا وما لا يرفع كأنه قال إن كانت  
 الزيادة نسخا فهي نسخ والأفلا وهذا لا حاصل له وإنما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون  
 نسخا أولا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها  
 ليست بنسخ (٢) ولكن النزاع في الحقيقة إنما هو في أنها رفع أم لا انتهى . قال الزركشى في البحر  
 واعلم أن قاعدة هذه المسئلة أن ما ثبت أنه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ إلا بقاطع  
 كالنزعيب فإن أحقية لما كان عنده نسخا ضاه لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد ولما لم يكن عند  
 الجمهور نسخا قبله إذ لا معارضة . وقد ردوا على الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة  
 على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعيين الفائدة في الصلاة  
 وماورد في الشاهد واليمين وماورد في إيمان الرقية وماورد في اشتراط النية في الوضوء انتهى ، وإذا  
 عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسئلة التي طالت ذيلها وكثرت شعبها هان عليك الخطب  
 وقد قدمنا في المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ما عرفته .

المسئلة السادسة عشرة : لأخلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لأنه كان  
 واجبا في جهة العبادة ثم أزيل وجوبه ولأخلاف أيضا في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون  
 نسخه نسخا لما كذا نقل الاجماع الأمدى والنضر الرازى ، وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة  
 سواء كان جزءا لها كالشرط أو نازجا كالشرط فاختلّفوا فيه على مذاهب :  
 الأول : أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو  
 قول علمائنا وقال ابن السمعاني إليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعى واختاره النضر الرازى  
 والأمدى قال الأصفهاني إنه الحق وحكاه صاحب المستند عن الكرخى .

الثاني : أنه نسخ للعبادة وإليه ذهب الحنفية كاحكامهم ابن برهان وابن السمعاني .  
 الثالث : التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع في  
 الصلاة فيكون نسخه نسخا لها وإليه ذهب القاضي عبد الجبار ووافقه النزائى وصححه القرطبي قالوا  
 لأن الشرط خارج من ماهية المشروط بخلاف الجزء . وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل  
 فقبل لأخلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة لأنها عبادتان منفصلتان ، وقيل إن كان مما  
 لا تجزئ العبادة قبل الفسخ إلا به فيصحبون نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزء  
 وإن كان مما تجزئ العبادة قبل الفسخ بدونه فلا يكون نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع ،  
 حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى في السلع ، احتج القائلون بأنه لا يكون نسخا مطلقا من غير فرق  
 بين الشرط والشرط بأنها أمران فلا يقتضى نسخ أحدهما نسخ الآخر ، وأيضا لو كان نسخا للعبادة  
 لافتقرت في وجوبها الى دليل آخر غير الدليل الأول وأنه باطل بالاتفاق ، واحتج القائلون بأن نسخ

(١) كذا بالأصل وصوابه حينئذ أولا وإياه أعلم .

(٢) كذا بالأصل وفي البارة سقط ظاهر والصواب لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق  
 على أنها لا ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ فتأمل .

الاجازة أن يحدده  
 والاجازة أن يحدده  
 بل يقتصر على الاذن  
 له في الرواية لأن الاخبار  
 في اصطلاحهم يراد  
 به مطلق الاذن ولومضيا  
 فيصدق بما تضمنته الاجازة  
 فلا تنافي بينهما مطلقا بل  
 التقيد بالاجازة لبيان  
 أحد محتملاته للراد  
 اصطلاحا قال الآمدي وفي  
 إطلاق حديثي وأخبرني أي  
 أوردتنا وأخبرنا لمذهبنا  
 الأظهر وعليه الأكثر أنه  
 لا يجوز وصحة ابن الصلاح  
 والنووي وفي الأصل في  
 هذه الباشت بض  
 البسط فيما يتعلق بها (وأما  
 القياس فهو) في الاصطلاح  
 (رد الفروع) وهو المصل  
 الذي أريد إثبات الحكم  
 فيه (إلى الأصل) وهو  
 المصل المعلوم ثبوت الحكم  
 فيه أي القسوة بينهما في  
 الحكم (بما) أي بسببها  
 وهو أمر مشترك بينهما  
 يوجب الاشتراك في الحكم  
 فخرج الرد بغير العلة  
 كالنسخ والاجماع فليس  
 بقياس (تجسما) تلك  
 الهأى تدل على اجتماعها  
 (في الحكم) المعلوم للأصل  
 ثبوتاً ونفياً ويراد بالحكم  
 ما يشمل فيه فاته حكم  
 وهو أقرب لظاهر العبارة  
 فمن تفسير الرد بالقسوة

الشرط يقتضي نسخ العبادة دون نسخ الشرط بأن تضمن الركة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد ورفع أجزائها من دون الركة لأن تلك العبادة قبل النسخ كانت ضريحة بدون الركة . وأجيب بأن الباقي من العبادة أحكاما مغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشرط فكان النسخ مغايراً لنسخ تلك العبادة وأيضاً الثابت في الباقي هو الوجوب الأصلي والزيادة باقية على الجواز الأصلي وإنما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون ذلك نسخاً .

للسنة السابعة عشرة : في الطريق التي يعرف بها كون النسخ نسخاً ، وذلك أمور :  
 الأول : أن يقتضي ذلك اللفظ بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال للواردي الراد بالتقدم التقدّم في النزول لا في التلاوة فإن العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع أنها ناسخة لها . ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى - الآن خفف الله عنكم - فانه يقتضي نسخه ثبات الواحد للشرة ومثل قوله - أشفقم أن قدموا بين يدي نوحاً كم صدقة - .

الثاني : أن يعرف النسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا نسخ لهذا أو ماني معنى ذلك كقوله نهيتمكم عن زيادة القبور ألا فزورها .

الثالث : أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجه لما عز ولم يجلده فانه غيد نسخ قوله النبي بالثب جلد سائمه ورجه بالحجارة . قال ابن السمعاني وقد قالوا ان الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخاً بمثله من القول والفعل معاً لذلك .

الرابع : اجماع الصحابة على أن هذا نسخ وهذا منسوخ كمنسوخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعاني . قال الزركشي وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وآله وسلم انا أخذوها وشرط ما له قال فإن الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه انتهى . وقد ذهب الجمهور إلى أن اجماع الصحابة من أدلة بيان النسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل بالاجماع على أن معه خبراً وقع به النسخ لأن الاجماع لا ينسخ به ولم يجعل الصبر في الاجماع دليلاً على تعيين النص للنسخ بل جعله متردداً بين النسخ والفعل .

الخامس : نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر إذ لا مدخل للاجتهاد فيه . قال ابن السمعاني وهو واضح إذا كان الخبران غير متواترين أما إذا قال في التواتر انه كان قبل الأحاد ففي ذلك خلاف وجزم القاضي في التقرّب بأنه لا يقبل ونقله الصفي المنسدى عن الأكثرين لأنه يتضمن نسخ للتواتر بالأحاد وهو غير جائز وقال القاضي عبد الجبار يقبل بشرط ابن السمعاني كون الراوي لها واحداً .

السادس : كون أحد الحكمين شرعياً والآخر موافقاً للعادة فيكون الشرعي نسخاً وخالف في ذلك القاضي أبو بكر والفزاري لأنه يجوز ورود الشرع بالقل عن العادة ثم رد نسخه ورده إلى مكانه . وأما حدانة الصحابي وتأخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ . وإذا لم يعلم النسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجع قوم منهم ابن الحاجب الوقت وقال الآمدي ان علم افتراقهما مع تضرر الجمع بينهما فنسبى أن ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم و بتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن . وكذلك الحكم فيما إذا لم يشرع من ذلك

## المقصد الخامس

من مقاصد هذا الكتاب القياس وما يتصل به من الاستدلال  
لشتمل على التزام والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والصالح المرسلة  
ثم ما اتصال بالاستدلال ، وفيه فصول سبعة

### الفصل الأول

#### في تعريفه

وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر ونسويته به ، وفيك سمي للكيل مقياسا وما يقدر  
به العمل مقياسا ، يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه ، وقيل هو مصدر قست الشيء ، إذا اعتبرته  
أقيسه قياسا وقياسا ومنه قياس الرأي وسمي أمرا القياس لاعتبار الأمور برأيه . وذكر صاحب  
المنهاج وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الأولى من ذوات  
الباء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو . وفي الاصطلاح حل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما  
أو نفيه منهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المنهاج .  
واختاره جمهور المحققين منا ، وإنما قال معلوم ليقارول الموجود والمعلوم فإن القياس يجري فيهما  
جميعا . واعترض عليه بأنه إن أريد بحل أحد للمعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما  
للاخر فقولوه بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه منهما إعادة لذلك فيكون تكرارا من ضمير  
قائده . واعترض عليه أيضا بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت  
بالقياس وهو باطل فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ،  
واعترض عليه بأن إثبات لفظ أو في الحد لا يلزم وهو يناق التمييز الذي هو مقصود الحد ، وقال  
جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم  
وقال أبو الحسين البصري هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهاهما في علة الحكم عند المجتهد ،  
وقيل ادراج خصوص في عموم ، وقيل إلحاق السكوت عنه بالمنطوق به ، وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق  
عليه ، وقيل استنباط المعنى من الجلي ، وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل ، وقيل  
حل الشيء على غيره وإجواء حكم أحدهما على الآخر ، وقيل بذل المجتهد في طلب الحق ، وقيل حل  
الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه ، وقيل حل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من  
الشبه وعلى كل حد من ههنا لحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها ، وأحسن ما يقال في حده  
استخراج مثل حكمك المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا المجتهد صوابا إن شاء الله ،  
وقال إمام الحرمين بخطر الحد الحقيقي في القياس لاشتباها على حقائق مختلفة للحكم فانه قد قدم والفرع  
والأصل فانهما حادثان والجامع فانه علة ووافقة ابن التبر على ذلك ، وقال ابن الأنباري الحقيقي إنما  
يسور فيها يتربص من الجنس والنصل ولا يتصور ذلك في القياس . قال الأستاذ أبو اسحق أختلف أصحابنا  
فيما وضع هاهنا القياس على قولين . أحدهما أنه استدلال المجتهد بفكر قائم تنطبق . والثاني أنه المعنى الذي  
يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه قال وهذا هو الصحيح انتهى . واختلفوا في موضوع القياس

الفرع كونه لا يثبت حكم  
الأصل في الفرع اندفاع  
الاعتراض على جعل  
الاثبات جنسا بأنه ثمرة  
القياس ولا شيء من ثمرة  
القياس قياس على أن  
الصفي المحدث منه بان ثمرة  
القياس الثبوت لا الإثبات  
ومن تفسير الأصل هو الفرع بما  
ذكرناه لا دور كان به عليه  
للولي ستمتدحين في الحواشي  
قالوا بما يلزم الدور ولأورد  
بالفرع القياس وبالأصل  
القياس عليه ونحقيقه أن  
المراد بهما ذات الأصل  
والفرع والموقوف على  
القياس وصفا للفرعية  
والأصلية انتهى . لكنه  
في التلويح منع لزوم الدور  
على تفسيرهما بالقياس  
عليه والقياس بأنه ليس  
تفسيرا للأصل والفرع بل  
بيان لما صدق عليه أي  
المراد بالأصل المدل الذي  
يسمى مقياسا عليه لانس  
الحكم ولا دليل على  
ما وقع عليه اصطلاح  
البعض وكذلك في الفرع  
انتهى أي فيمكن قطعهما  
بدون ذلك العنوان فلا  
دور ومن هنا يظهر أن هذا  
لا يخالف ما في الحواشي  
فتأمل ذلك واحفظه  
فانه كثير النفع وقوله  
تجمعهما في الحكم  
المتضمن لذكر الحكم في  
الفرع لا يرد عليه أن الحكم

في الفرع متفرع على  
 القياس متأخر منه  
 بالاجماع وقد جعله ركنا  
 متقدما عليه من حيث  
 أخذه في تعريجه وهو دور  
 تمتع حيث جعل القياس  
 متوقفا على الحكم  
 المتوقف عليه لما أجاب به  
 ابن الحاجب من أنه إنما  
 يقتضى وقف معرفة  
 القياس ونقل ماهيته على  
 معرفة حكم الفرع ونقل  
 ماهيته وهو لا يتوقف على  
 نقل ماهية القياس لانتفاء  
 ولاصوله بل غاية الأمر  
 أن جصوله يتوقف على  
 حصول القياس ومنه ليس  
 من الضرر في شيء . وبقي  
 إيرادات أخذت كرتها مع  
 أجوبتها في الأصل وذلك  
 ( كقياس الأرز عن البر  
 في ثبوت ( الربا ) فيه  
 ( بجماع وجود ( العلم ) فيه  
 القى هو علة ثبوت  
 الربا في البر ( وهو ) أى  
 القياس ( ينقسم إلى ثلاثة  
 أقسام : قياس علة وقياس  
 دلالة وقياس شبه ) أى  
 ينقسم إلى أقسام ثلاثة  
 مسماة بهذه الأسماء  
 الثلاثة ( بقياس العلة ما )  
 أى القياس الذى أوقياس  
 ( كانت العلة ) أى التى  
 تجمع الفرع والأصل فى  
 الحكم وقوله ( فيه ) حال  
 من العلة وقوله ( موجبة  
 للحكم ) خبر كل أى

قال الرزائى وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصومة بالمثل المستنبطة  
 من معانيها ليحقق كل فرع بأمله . وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه .

## الفصل الثانى

### في حجية القياس

اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدينوية . قال النضر الرازى كما في الأدوية  
 والأغذية وكذلك انفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وأما مواقع الخلاف  
 في القياس الشرعى فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والتكلمين إلى أنه أصل من  
 أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التى يرد بها السمع . قال فى المصول اختلف الناس فى  
 القياس الشرعى فالت طائفة العقل يقتضى جواز التعبد به فى الجلة وقالت طائفة العقل يقتضى المنع  
 من التعبد به والأولون قسطن منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع .

أما من اعترف برفوع التعبد به فقد انتفوا على أن السمع دال عليه ثم اختلفوا فى ثلاثة مواضع :  
 الأول أنه هل فى العقل ما يدل عليه فقال القائل منا وأبو الحسين البصرى من المعتزلة العقل يدل  
 على وجوب العمل به وأما الباقر منا ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك . والثانى أن أبا الحسين  
 البصرى زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه غنية والباقر قالوا قطعية . والثالث أن القاسى  
 والنهروانى ذهبوا إلى العمل بالقياس فى صورتين : أحدهما إذا كانت العلة منصومة بصرح اللفظ  
 أو بإيمائه . والصورة الثانية كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف . وأما جمهور العلماء  
 فقد قالوا بأسر الأقيسة .

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فلهنهم من قال لم يوجد فى السمع ما يدل على وقوع التعبد  
 به فوجب الامتناع من العمل به . ومنهم من لم يمتنع بذلك بل تمسك فى فيه بالكتاب والسنة  
 واجماع الصحابة واجماع المعتزلة . وأما القسم الثانى : وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضى المنع من  
 التعبد به فهم فرقان . أحدهما خص ذلك المنع بشرعنا قال لأن مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات  
 والفرق بين المتباينات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظم . والفرق الثانى : الذين قالوا بمتنع  
 ورود التعبد به فى كل الشرائع انتهى .

قال الأستاذ أبو منصور : المتبتون لقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب . أحدها ثبوته فى  
 العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والتكلمين وأكثر المعتزلة . والثانى ثبوته  
 فى العقليات دون الشرعيات وبه قال جماعة من أهل الظاهر . والثالث نفيه فى العلوم العقلية  
 وثبوته فى الأحكام الشرعية التى ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف  
 ضرورية والرابع نفيه فى العقليات والشرعيات . وبه قال أبو بكر بن داود الأصمغانى انتهى .  
 والمتبتون اختلفوا أيضا . قال الأكثرون هو دليل بالشرع . وقال القائل بأبراهيم البصرى هو  
 دليل بالعقل والأدلة السمعية وردت مؤكدة له . وقال المتأخرون يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به  
 ابن قدامة فى الروضة وجهه مذهب أحد بن حنبل لقوله لا يستغنى أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر  
 والنظام إلى امتناعه عقلا وشرعا وإليه ميل أحد بن حنبل لقوله يجب تجنب التكلم فى الفقه الجمل والقياس

وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص لأنه حينئذ يكون قسداً الاعتبار . ثم اختلف القائلون به أيضاً اختلافاً آخر وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية فذهب الأكثرون إلى الأول وذهب أبو الحسين والآمدي إلى الثاني .

وأما المنكرون للقياس ، فأول من باح بإنكاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حنبل ومحمد بن عبد الله الأسكافي وتابعهم على نفيه في الأحكام داود الظاهري . قال أبو القاسم البغدادى فيما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب جامع العلم أيضاً لاختلاف بين فقهاء الأمصار إلى القول بنفي القياس . قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم أيضاً لاختلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام لإدراؤه فانه نفاه فيهما جميعاً . قال ومنهم من أثبت في التوحيد ونفاه في الأحكام ، وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود النهرواني والفرقي والقاساني أن القياس محرم بالشرع . قال الأستاذ أبو منصور أمدادود فزعهم أنه لا حادثة إلا فيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عنه بفصوى النص ودليله وذلك ينفي عن القياس . قال ابن القطان ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به . قال ابن حزم في الأحكام ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جلة وهو قولنا الذي تدبر الله به والقول بالباطل باطل انتهى . والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوعة . ونقل القاضي أبو بكر والغازي عن القاساني والنهرواني القول به فيها إذا كانت العلة منصوعة .

وقد استدلل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم إلى الاستدلال بالقيام في مقام للنسب يكفيهم وإيراد الدليل على القائلين به وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا تفلح البحث بكركها وجاءوا بأدلة نقلية فغفلوا دلت على ثبوت التحريم بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب ، فقوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار - ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على الثمر والعبور للوضع الذي يبر عليه والعبور السفينة التي يبر فيها كأنها أداة العبور والعبور المعمة التي عبرت من الجفن وعبر الزو بجاوزها إلى ما يلزمها قالوا ثبتت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخل تحت الأمر . قال في المصنوع فان قيل لانسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط بل هو عبارة عن الاتصال بوجوده : الأول أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقل إنه معتبر . الثاني أن المتقدم في إثبات الحكم من طريق القياس إذا لم يفكر في أمر معاده يقال إنه غير معتبر أو قليل الاعتبار . الثالث قوله تعالى - ان في ذلك لعلوة لأولى الأبصار - وإن لكم في الأنعام لعبرة - والراد الاتصال . الرابع يقال السعيد من اعتبر بغيره والأصل في الكلام الحقيقة فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتصال لا في المجاوزة فخلل التعارض بين ما قلتم وما قلنا فليحكم بالترجيح ثم الترجيح معنا ، فان الفهم أسبق إلى ما ذكرناه سلمنا أن ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط حل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك ما يمنع فانه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقبضوا الفترة على البركان ذلك ركيكا لا يليق بالشرع وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته ، سلمنا أنه لا مانع من حمله على المجاوزة لكن لانسلم أن الأمر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعي بيانه أن كل من تمسك بدليل على مدلوله فقد عبر من الدليل إلى الدلول السمي الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقل

مثل حكم الأصل للفرع بأن تكون ( بحيث لا يحسن عدلا ) أى في نظر العقل وهو متيقن بلا أو يحسن ( تخلفه عنها ) بأن توجد هي في الفرع ولا يثبت هو له وذلك ( كقياس الضرب ) أى كضرب الولد والديه أو أحدهما ( على التأنيف ) أى قوله لهما أو لأحدهما ( فى التحريم ) ( فى التأنيف حتى يحرم هو أيضا ( لعله الإيذاء ) أى بسبب علة هي إيلؤها . أو إيلاء أحدهما فانه علة تحريم التأنيف لهما أو لأحدهما وهو موجود في الضرب على وجه أنه وأبلغ فتجب في نظر العقل جوازها مع أنه أتم وأبلغ من التأنيف في الإيذاء انتهى هو علة تحريمه وما أتاده هذا الكلام من أن ثبوت الحكم في الفرع في هذا القسم بطريق القياس هو ما حكاه الامام الرازي وغيره وقيل بطريق مفهوم الموافقة وقيل في البرهان عن معظم الأصوليين وقيل بطريق المنطوق بأن قل التأنيف مثلا عرفا إلى أنواع الإيلاء ( وقياس الإيلاء هو

الاستدلال) من استدلال بمعنى دلّ كاستقرّ بمعنى قرّ (بأحد) أى بثبوت الحكم فى أحد (التظهيرين) أى الشبّهين المتشاركين فى الأوصاف (على) بترتقى التظهير (الآخر وهو) أى الاستدلال المذكور أى المراد به (أن تكون العلة) أى علة حكم الأصل وهذا على حذف مضاف من المبتدأ أو الخبر أى ذوان تكون العلة فيه أو حالة أن تكون العلة فيه (دالة) (على) ثبوت (الحكم) (فى) الفرع لتصحها فى الفرع (الجزء) (و) لكن (لا تكون) موجبة (للعلم) أى (لا تكون) مقتضية اقتضاء تاما لثبوت الحكم الفرع بحيث يقبح عقلا تخلفه عنها بل تكون بحيث لا يوجب ذلك قرب الفارق بينهما وذلك (كقياس) مال الصبي المراد به الجنس فيمثل الصبية (على مال البالغ) كذلك (فى) وجوب الزكاة فيه أى فى مال البالغ حتى يجب فى مال هذا أيضا (بجامع أنه) أى بسبب أمر يصححه معه فى الوجوب لكونه علة له وهو أن مال الصبي (مال) تام أى من شأنه أن يجرى ويزيد كمال البالغ فإن كونه مالا نائيا هو علة الوجوب فيه (و) لكن (يجوز) أى

القاطع وبالتص وبالبراءة الأصلية وبالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الأنواع يخالفه الآخر بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لابلغته ولا يعضد فلا يكون دالا على النوع الذى ليس إلا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك . قال وأيضاً فنحن نوجب اعتبارات آخر : الأول إذا نصّ الشارع على علة الحكم فهنا القياس عندنا واجب ، والثانى قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، والثالث الأقيسة فى أمور الدنيا فإن العمل بها عندنا واجب ، والرابع أن يشبه الفرع بالأصل فى أن لا تنفيذ حكمه إلا من النص ، والخامس الانطواء والازدجار بالقياس والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتى يفرد من أفراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن هذه الأمر وثبت أن بيانه فى صور كثيرة فلا يبقى فيه دالة آتية على الأمر بالقياس الشرعى . ثم قلنا جعل حقيقة فى المجاوزة أولى لوجهين : الأول أنه يقال فلان اعتبر فاقطع فيجمعون الانطاط معلول الاعتبار وذلك يوجب التناير . الثانى أن معنى المجاوزة حاصل فى الانطاط فإن الإنسان مالم يستدل بشئ آخر على حال نفسه لا يكون متعظا لمحال فى تقرير هذا بما لا طائل تحته .

ويجب عن الوجه الأول بالمعارضة فإنه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر ، والجواب الجواب . ويجب عن الثانى بمنع وجود معنى المجاوزة فى الانطاط فإن من نظر فى شئ من الخفوقات فاقطع به لا يقال فيه متصف بالمجاوزة لآلته ولا شرعا ولا عقلا وأيضا يمنع وجود المجاوزة فى القياس الشرعى وليس فى الآلة ما يبيد ذلك الآلة ولو كان القياس مأمورا به فى هذه الآية لكان فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأمورا به واللازم باطل وللزوم مثله . وبيانه أنه لم يقل أحد من المفسرين ولا من المتأخرين إنه يجب على الإنسان أن يمر من هذا المكان إلى هذا المكان أو يمرى دمع عينه أو يمر رؤيا الرأى مع أن هذه الأمور أدخل فى معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعى . والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعى لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أحال الكلام فى الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الهيز بما لا طائل تحته .

واستدل الشافعى فى الرسالة على إثبات القياس بقوله تعالى - جزء مثل ما قبل من العلم - قال فهذا تمثيل الشئ بسله ، وقال - يحكم به فواعدل منكم - وأوجب لكل ولم يقل أى مثل فوكل ذلك إلى اجتهدا ورأينا وأمر بالتوجه إلى القلة بالاستدلال وقال - وحينا كنتم قولوا وجوهكم شطره - انتهى . ولا يخفى أن غاية ما فى آية الجزء هو الجهد . يمثل ذلك الصيد وكونه مثلا له موكل إلى العدلين ومفروض إلى اجتهدا وليس فى هذا دليل على القياس الذى هو إلحاق فرع بأصل لمة جامعة وكذلك الأمر بالتوجه إلى القلة فليس فيه إلا إعجاب بتحريم الصواب فى أمرها وليس ذلك من القياس فى شئ . واستدل ابن سريج على إثبات القياس بقوله تعالى - ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم - قالوا أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل على الدلول بالنظر فيما يفيد من السموم أو الحصوص أو الأطلاق أو التقيد أو الأجل أو التبيين فى نفس النصوص أو نحو ذلك مما يكون طريقا إلى استخراج الدليل منه . ولولمنا انشراح قياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك غصوصا بالقياس للنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه لا بما كان ملحقا بملك من مسالك الله التى هى محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به .

واستدل أيضا بقوله - إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما يحوزها فما فوقها - الآية قال لأن القياس

تنبيه الشيء بالنسبة لما يجاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز وذلك (١) من فعل من لا يخفى عليه خافية لأننا نعلم أنه صحيح ولا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص لأننا لا نقطع بصحته بل ولا نعلم ذلك لما في قاعه من الجهالة والنقص . واستدل غيره بقوله تعالى - قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة - ويجب عنه منع كون هذه الآية تدل على اللطوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام غاية ما فيها الاستدلال بالآثر السابق على الأثر اللاحق وكون للآثر فيها واحدا وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لمحة جملة بينهما .

واستدل ابن نجية على ذلك بقوله تعالى - إن الله يأمر بالعدل والإحسان - وقرره أن العدل هو القسوية والقياس هو القسوية بين مثليين في الحكم فيتناوله عموم الآية . ويجب عنه منع كون الآية دليلا على اللطوب بوجه من الوجوه ولولسنا لكان ذلك في الأقبسة التي قام الدليل على نفي التناقض فيها فانه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة ولا توازن إلا عند التقاطع بنفي التناقض التي هي شعبة من شعب الرأي ونوع من أنواع القننون الزائفة وضحة من خصال الخيالات الخفية .

وإذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لاثبات القياس فاعلم أنهم قد استدلوا لاثباته من السنة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيها أخرجه أحد وأبو داود والترمذي وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن أخي النيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعته النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله قال قال لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال قال لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال أجهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله والكلام في اسناد هذا الحديث يطول وقد قيل إنه مما تلقى بالقول . وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأي هو عبارة عن استغراق المجهود في الطلب للحكم من النصوص الخفية وردة بأنه إنما قال أجهد رأيي بعد عدم وجوده لتلك الحكم في الكتاب والسنة وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال أنه غير موجود في الكتاب والسنة . وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حل الاجتهاد في الرأي على ماعدا القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالحكم بالبرادة الأصلية أو بإصالة الإجابة في الأشياء أو في الخطر على اختلاف الأقوال في ذلك أو انفسك بالمصالح أو انفسك بالاحتياط وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها كالقياس الذي علمته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي التناقض في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات البنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد احتمالات الخفية والشبه بالباطلة . وأيضاً على التسليم لدلالة الحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لأن الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشريعة قوله - اليوم أكملت لكم دينكم - ولا معنى للأكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بآية لا من تقريره ، وفي العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا ، ويجب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل .

الوجوب عنه فيقال ليس بأن يفرق بينهما (يقال) من غير استصحاب في نظر العقل (لا تنجب) الزكاة في مال النبي (ك) أي قولاً مما لا لعمد الوجوب الذي (قال) به (أي اعتقده) (أبو حنيفة) رضى الله عنه وفي شرح جميع الجوامع كالمتنصر وغيره فسر قياس العلة والدلالة بمعنى آخر كما بينته في الأصل ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدد (وقياس الشبه) أنواع منها أنه (هو الشرع) أي قياس الشرع (المرئى) أي الذي يرد (بين أسلمين) لترده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (فيلحق) عطف على الوصف في قوله المرد (ب) أكثرها شها به) في صفات مناط الحكم في حكمه . واصله أنه لإحقاق الفرع المذكور بالأكثر شها بهما لأنها أولى بقوة المشابهة بالكثرة وأورد السني المندى على هذا التفسير ما أوجبه منه في الأصل وذلك (ك) أي كالقياس الذي (في العهد) إذا (القب) أي قتل (قام) كما في الأحكام اجتمع فيه مثلان يتفرعان أحدهما القسوية وهو مشابهة الحر فيه لمساكنة ذلك أن لا يرد



وهو مشابه للقرص ومقتضى ذلك لا يادة فهو (مرقد في الضمان) من حيث الضمون به (بن الإنسان الحر) اذا أنلف لمشابهته له (من حيث إنه آدمي) مثله فيضمن بالدية ولا يزداد عليها وان قصت عن قيمته لأن بطل الآدمي مقدر بالدية (و بين البهية) كالقرص اذا أنلف لمشابهته لها (من حيث انه مال) مثلها فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت لأن بدل المال خير مقدر (وهو بالمال أكثر شها من الحر) أي وجوه مشابهة للمال أكثر من وجوه مشابهة للحر فهي أقوى منها فالحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت لأن الإلحاق بأقوى للشاهتين أقوى وأما قلنا إنه أكثر شها بالمال من الحر (ب دليل أنه يباع) ويوهب ويوصى به، يقرض ويرهن ويورع (ويورث) ويوقف وتضمن أجزاؤه) اذا أنلفت تلغا مضمونا بالتلف أو دونه (بما نقص من قيمته) أن لم يكن لها أرض مقدر من الحر فان كان لها أرض مقدر من الحر ولم يكن منصو باوجب نظير القدر من الحر ففي اليد نصف القيمة وفي اليدين القيمة وان كان منصو باوجب أي على

الشرع إما بالنس على كل فرد فرد أو باندرج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة . وما يؤيد ذلك قوله تعالى - ما فرطنا في الكتاب من شيء - وقوله - ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين - واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله أ رأيت لو كان على أهلك دين فقتلته أكلن يجرى عنه قالت نعم قال فدين لله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أ يقضى أحدنا شهوته ويؤثر عليها فقال أ رأيت لو وضعها في حرام أكلن عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر وقال لمن أنكر ولده الذي جات به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورك قال نعم قال فمن أين قال لعله زعه عرق قال وهذا لعله زعه عرق وقال لعمرو وقد قبل امرأته وهو حاتم أ رأيت لو تخمضت بماء وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من الفلب وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءا في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم . ويحاج عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المصوم الذي يقول الله سبحانه فياجازنا به عنه - إن هو إلا وحي يوحى - ويقول في وجوب اتباعه - وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلالنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له الصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفيه الأمانة وبطلان المغلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجية بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

واستدلوا أيضا بأجلع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الحنبلي وقد بلغ التواتر المعنوي من الصحابة باستعماله وهو قطعي وقال الحنفى الهندي دليل الاجماع هو الموقوف عليه لجاهل المقتفين من الأصوليين وقال الرازي في الحصول ملك الاجماع هو القى عول عليه جمهور الأصوليين . وقال ابن دقيق العيد عندي أن للتعلم اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شلوذ متأخرين قال وهذا أقوى الأدلة . ويحاج عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المجتبهين بذلك إنما جادونا بروايات من أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الأقطار واختلافهم في كثير من المسائل ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كاذك معروف . و بيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الآخرة على أقوال معروفة وانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كافي هذه المسائل التي ذكرناها وولسنا لكن ذلك الاجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على عملها والتي قطع فيها بنفى الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس القى اعتبره كثير من الأصوليين وأثبتوه بملك تنقطع فيها اعتناق الأبل وتوافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء . وتتلف فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع فيورد ولا صدر ولان الشريعة السمعة السوية في قبل ولا دير وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال تركتكم على الواضحة ليها كنهها و جاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من أكل الدين وما يفيد هذا المعنى وبصح دلالة و يؤيد برأيه . وإذا عرفت ما حذرناه وتقرر ليدك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على عمله وما قطع فيه بنفى الفارق وما كان من

باب غوى الخطاب وأولن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد قدسنا أنه من مفهوم الواصفة . ثم اعلم أن غاية القياس لم يقولوا بأصدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوبا على علته أو مقطوعا فيه بنى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجا تحته وجنبا يهون عليك الخطب ويصرف عندك ما استعظموه ويقرّب لديك ما بعدوه لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف القنوي لاعتقلا ولا شرعا ولا عرفا وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشئ منها ولا تستحق تطور بل ذبول البحث بدكرها . وبيان ذلك أن أنهض ما قلناه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالأحكام فاتها متناهية والحوادث غير متناهية . ويجب عن هذا بما قدمنا من اخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواصفة التي ليلها كنهاتها . ثم لا يخفى على اذى لب صحيح وفهم صالح أن في محرمات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهه من جهه .

### الفصل الثالث

#### في أركان القياس

وهي أربعة : الأصل والفروع والعلة والحكم ، ولا بد من هذه الأربعة الأركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور إلى أنه لا يصح القياس إلا بتصريح به قال ابن السمعاني ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح أنه لا بد من أصل لفروع لا تنفرد الا عن أصول انتهى والأصل يطلق على أمور : منها ما يقتضي العلم به العلم بغيره . ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى الا به . ومنها الذي يعتبر بهما سواء . ومنها الذي يقع القياس عليه وهو الراد هنا وقد وقع الخلاف فيه فقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوقوف و به قال القاضي أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازي الأصل هو الحكم الثابت في محل الوقوف باعتبار فرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو إلى القوة فهي تجوز اطلاقه على ما ذكر وقيل بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل وهو يطلق تارة على الثابت وتارة على الوضع القنوي كقولهم الأصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التصديق لا يقبل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وإعجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل . قال الآمدي يطلق الأصل على ما ينفرد عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه ولم يبين عليه غيره كقولنا تحريم الربا في التقدين أصل وهذا منشأ الخلاف في أن الأصل تحريم البيعة أو النص أو الحكم قال واخفوا على أن العلة ليست أصلا انتهى .

وعلى الجلة إن الفقهاء يسمون محل الوقوف أصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة في الاصطلاحات ولا يتعلق بتطور بل البحث في هذا كثير فائدة فالأصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الأصل الحكم لانتفاء الحكم والادليله ، والفروع هو المشبه بالحكمه والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفروع ، والحكم هو ثمره القياس والمراد به ما ثبت للفروع بدعوتها لأصله ولا يكون القياس صحيحا إلا بشرط

نقص ومن نظير القدر في بدء الأ أكثر ما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقله بما نقص من قيمته أي في الجلة كما هو معلوم من الفروع قال في المستقى وقد ظهر كون المعنيين مانعا للحكم وإعما للشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مانعا مع أن الحكم لم يصف اليه وهما بالاختلاف الحكم مضاف إلى هذين الوصفين للناطين انتهى

وعبرة الإحكام وليس من الشبه في شيء فان كل واحد من الناطين مناسب وما ذكره من كثرة النسبة إن كانت مؤثرة فليست إلا من باب الترجيح لأحد الناطين على الآخر وذلك لا يخرج من المناسب وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح انتهى ولعل مراده نفي كونه من الشبه المختلف فيه لا مطلقا أخذاً من كلام المستحق للبيد على الأصل ولا يخفى عليك ما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فانه قياس مبنى على الشبه وكما يسمى قياس الشبه يسمى شها أيضا ( ومن شرط ) أي شروط ( الفروع ) من حيث كونه فرعا وهو المحل المشبه بالأصل ( أن يكون

المحل المشبه به (فما يجمع به بينهما) وقوله (للحكم) متعلق بيجمع أى لأجل إثبات حكم الأصل في الفرع (أى) من شرط العزم من حيث كونه فرعاً (أن يجمع بينهما) أى بين الأصل والفرع في الحكم (بمناسب للحكم) ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بعلته الحكم كما في قياس العلة والدلالة فاعنى السابق في كلام المصنف أو بما يدل على العلة كإثبات قياس الدلالة بالمعنى المذكور في جمع الجوامع وغيره فإن الجمع بالعلة جمع بمناسب الحكم لمناسبتها لها أو بما يناسب العلة كما في قياس الشبه فإن الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وإن لم يناسب الحكم كما ذكره في المستصحب وكان وجه ذكر هذا الشرط مع قوله السابق بعلته لجمعهما في الحكم عدم نصوصية ذلك في الشرطية لاحتلال إرادة تعريف بعض الأنواع أو كون التعريف بالأخص أو الأعم كما يقع ذلك كثيراً من أبواب هذه الفنون مع أن المقصود بهذه المقدمة بالذات هو التمسك القريب للغة

أشئ عشر لابد من اعتبارها في الأصل .

الأول : أن يكون الحكم الذى أريد تصديته الى الفرع ثابتاً في الأصل فانه لو لم يكن ثابتاً فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء أو شرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه .

الثاني : أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعياً فلو كان عقلياً أو لنوعياً لم يصح القياس عليه لأن بحثنا أعماهو في القياس الشرعى . واختلفوا هل يثبت القياس على النقيض الأصلى وهو ما كان قبل الشرع فمن قال ان نقي الحكم الشرعى حكم شرعى يجوز القياس عليه ، ومن قال إنه ليس بحكم شرعى لم يجوز القياس عليه .

الثالث : أن يكون الطريق الى معرفته سمياً لأن ما لم تكن طريقته سمياً لا يكون حكماً شرعياً وهذا عند من ينفي التصحيح والتصحیح القائلين لا عند من يثبتهما .

الرابع : أن يكون الحكم ثابتاً بالنص وهو الكتاب أو السنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بفهمهم للواقعة أو المخالفة . قال الزركشى لم يتعرضوا له ويتجه أن يقال إن قلنا إن حكمهما النطق فواضح وإن قلنا كالقياس فيلتحقان به انتهى . وظاهر أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما لأنه ثبت بهما الأحكام الشرعية كما يثبتها بالمنطوق . وأما ما ثبت بالاجماع فيه وجهان . قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعاني أحدهما الجواز ، وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعى . والثاني عدم الجواز ما لم يعرف النص الذى أجمعوا لأجله . قال ابن السمعاني وهذا ليس بصحيح لأن الاجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع .

الخامس : أن لا يكون الأصل للقياس عليه فرعاً لأصل آخر وإليه ذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض الحنابلة والفتلة فاجزأوه ، واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثانى تطور بلا فائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثانى على الأصل الأول وإن اختلف لم ينقد القياس الثانى بعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم . وقسم الشيخ أبو اسحق الشيرازى هذه المسئلة الى قسمين : أحدهما أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه غيره قال وهذا لا خلاف في جوازه . والثانى أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس عليه غيره قال وهذا فيه وجهان : أحدهما وبه قال أبو عبد الله البصرى الجواز . الثانى وبه قال السرخسى المنع وهو الذى يصح الآن لأنه يؤدى الى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر النزاع فيه .

السادس : أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع أما لو كان شاملاً له خرج من كونه فرعاً وكان القياس ضابطاً لخلوه عن الفائدة بالاستثناء عنه بدليل الأصل ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس .

السابع : أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه لأنه لو كان مختلفاً فيه احتج الى إثباته أولاً وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى . واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل ففرض بعضهم أن يتفق عليه الحصان فقط لضبط قاعدة المناطرة . وشرط آخرون أن يتفق عليه الأئمة . قال الزركشى والصحيح الأول واختار في المنتهى أن العزم أن كان مقيداً لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع ما ثبت مذهبه له وإن كان مجتهداً اشترط الاجماع لأنه ليس مقتدياً بإمام

فإذا لم يكن الحكم جمعا عليه ولا منصوصا عليه جاز أن يعمه .

الثامن : أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب وذلك إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل ولكنه مطلق عند أحدهما بصفة أخرى يصلح كل منهما أن يكون عليه وهذا يقال له مركب الأصل لاختلافهم في نفس الوصف أولئك منع أحدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الأصل أم لا وكلام السني الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالأول وخالفه الآمدي وابن الحاجب وضمروا فجعلوه متوالا للقيمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الأصوليون والجديون الكلام على هذا الشرط بمالا طائل تحته .

التاسع : أن لا نكون متبدين في ذلك الحكم بالقطع فإن تعبدنا فيه بالقطع لم يحز فيه القياس لأنه لا يفيد الاطلاق وقد خضع ابن الأنباري القول بالنع وقال بل ما تعبدنا فيه بالمع جاز أن يثبت بالقياس الذي يفيد وقد قسم المحققون القياس إلى ما يفيد العلم وإلى ما لا يفيد وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا الشرط مبنى على أن دليل الأصل وإن كان قطعيا وعلما للعلم بوجودها في الفرع قطعا فنفس الالحاق وإثبات مثل حكم الأصل للفرع ليس بقطعي ، وقد تقدم ابن دقيق العيد إلى مثل هذا الفخر الرازي .

العاشر : أن لا يكون معدولا به من قاعدة القياس كشهادة خزعة وعدد الركعات ومقادير الحدود وما يشابه ذلك لأن إثبات القياس عليه إثبات الحكم مع منافاه وهذا هو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لا يقاس عليه ، وعن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي والآمدي وابن الحاجب وضمروهم وأطلق ابن برهان أن مذهب أصحاب النفاضي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس . وأما الخفية وضمروهم فنعمه وكفكف منعه من الكرخي بأحدى خلال : إحداها أن يكون ماورد على خلاف الأصول قد نص على علته . ثانيها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر وإن اختلفوا في علته . ثالثها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر .

الحادي عشر : أن لا يكون حكم الأصل مطلقا على خلاف في ذلك .

الثاني عشر : أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل لأن الحكم للاستفاد متأخر عن الاستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع التقيض أو التضديد وهو محال هذا حاصل ما ذكره من الشروط للعتبة في الأصل ، وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطا والحق عدم اعتبارها . فنها أن يكون الأصل قد انقضى الاجماع على أن حكمه مطلق ذكر ذلك بشر الرئسي والشريف المرتضى . ومنها أن يشترط في الأصل أن لا يكون غير محصور بالعدد ، قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور . ومنها الاتفاق على وجود العلم في الأصل قاله البعض وخالفهم الجمهور .

واعلم أن العلم ركن من أركان القياس كالتقدم فلا يصح بدونها لأنها الجامعة بين الأصل والفرع . قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه وضع القول بالعلم . وقال ابن السمعاني ذهب بعض القياسيين من الخفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علم إذا لاح بعض الشبه والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بد منها في كل قياس .

وهي في اللغة اسم لما يثير الشيء . بحصوله أخذنا من العلم التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كآثار العلم في ذات المريض يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم وقيل إنها مأخوذة

عن التريف أو التسيان  
لما استفاده منه فاندفع  
بذلك ما للشراح التاج  
الفراري هنا (ومن شرط)  
أي شروط (الأصل) وهو  
العلم المشبه به من حيث  
كونه أصلا (أن يكون  
حكمه) الذي يراد إثباته  
في الفرع (ثابتا) (بإدليل)  
نص أو إجماع (متفق  
عليه) ثوبا ودلالة (بين  
المخصين) أي المتنازعين  
في ثبوت ذلك الحكم الفرع  
سواء كان نفس حكم  
الأصل متفقا عليه بينهما  
أم لم يكن كذلك بأن  
أنكره المصمم الآخر فأثبت  
عليه المستدل بالإدليل  
المدكور لأن إثباته عليه  
بمنزلة اعترافه به ولهذا  
التعميم علق المصنف  
الاتفاق بالإدليل دون  
الحكم وذلك من دقائق  
هذه المقدمة نعم قد ورد  
عليه ما لو كان الحكم  
متفقا عليه بينهما لا بدليل  
بل بتقليد فإن القياس  
لا يختص بالجهل المطلق  
كما صرح به غير واحد  
أو بدليلين يقول كل واحد  
منهما أحدهما دون الآخر  
فإن القياس حجة على  
المخص حينئذ كما هو ظاهر  
مع انتفاء هذا الشرط  
ويجيب عن الأول بمد  
التقليد دليلا للمقلد فإن

نص المجتهد بالنسبة له  
 كمن الشارع بالنسبة  
 للمجتهد وعن الثاني  
 بحمل الدليل في كلامه  
 على الجنس ويسدق  
 في الصورة المفروضة أن  
 جنس الدليل دون شخصه  
 متفق عليه بينهما أو بأن  
 ذلك مفهوم مما ذكره  
 بالمساواة لأن المقصود من  
 اشتراط الاتفاق المذكور  
 اشتراط الاتفاق على  
 الحكم وإنما اشترط في  
 الأصل ما ذكره لا يصح  
 القياس في ضده إذ صحت في  
 ضده لا تتوقف على ذلك  
 بل (ليكون القياس حجة  
 على الخصم) المتكررة لك  
 الحكم في الفرع وإلا  
 أمكنه منه فلا يكون  
 حجة عليه هذا إن أريد  
 الاحتجاج على خصم  
 (فإن لم يكن خصم) يراد  
 الاحتجاج عليه بأن أريد  
 مجرد اثبات الحكم في  
 الفرع (فالشرط) للأصل  
 (ثبتت حكم الأصل  
 بدليل يقول به القائل)  
 أي يعقده من حيث صحة  
 الإثبات به أو بتقليد  
 صحيح أو أراد بالدليل  
 ما يشمله (ومن شرط)  
 أي شروط (الحجة) من  
 حيث صحة الإلحاق  
 بواسطتها (أن تطرد في  
 مآولاتها) وهي الأحكام  
 المتعلقة بها بأن تستبعد

من العمل بعد التعل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استغرابها يعاود النظر مرة بعد مرة ، وأما الاصطلاح فاختلغا فيها على أقوال :

الأول : أنها المعرفة للحكم بأن جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصبري وأبو زيد من الخفية وحكاه سليم الرازي في التقريرين عن بعض الفقهاء ، واختاره صاحب الحصول وصاحب التهاج .

الثاني : أنها للوجه للحكم بذاتها لا بحمل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التصديق والتفويض التقليدي والعلية وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل .

الثالث : أنها للوجه للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به .

الرابع : أنها للوجه بالعادة واختاره الفخر الرازي .

الخامس : أنها للباحث على التفرع يعني أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة سالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم .

السادس : أنها التي يعلم الله صلاح المتبعين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب السابع . أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها والعلية أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها الحب والأمانة والباقي والمستدعي والباحث والحامل والمناط والدليل والمتنفي والموجب والمؤثر ، وقد ذهب المحققون إلى أنه لا بد من دليل على العلة ومنهم من قال إنها تحتاج إلى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة وبالأخر أنها محيضة ، وقال ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجوده ولو ارتفعه بارتقاعها ولها شروط أربعة وعشرون :

الأول : أن تكون مؤثرة في الحكم فالنمؤثرية لم يجر أن تكون علة هكذا قال جماعة من أهل الأصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التفرع معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يقبل على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها ، وقيل معناه أنها جالبة للحكم ومقتضية له .

الثاني : أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لاحكمة مجردة لغنائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها ، وهل يجوز كونها نفس الحكم وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازي في الحصول يجوز وقال غيره بمنع ، وقال آخرون أن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التاثير بها واختاره الأمدى والصفي الهندي واتفقوا على جواز التاثير بالوصف المشتمل عليها أي مظنتها بدلا منها مالم يمارضه قياس .

الثالث : أن تكون ظاهرة جلية واللام يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الجاهلية كما ذكره الأمدى في جملته

الرابع : أن تكون مثالة بحيث لا يرد لها نص ولا إجماع .

الخامس : أن لا يعارضها من العمل ما هو أقوى منها ووجه ذلك أن الأقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

السادس : أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لظلم من التنقض والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت .

السابع : أن لا تكون علما في الحكم التثبوت أي لا يثبت الحكم الوجودي بالوصف العدمي

قال جماعة وذهب الأَكثَرُونَ إلى جوازهِ . قال المأثورون لو كان العدم علة للحكم لثبوت لكان مناسباً أو موطنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم .

الثامن : أن لا تكون العلة للتعدي هي المله أو جزء منه لأن ذلك يمنع من تعديتها .

التاسع : أن يقتضي الحكم بانتفاء العلة والبراد انتفاء العلم أو الظن به إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم الدلول .

العاشر : أن تكون أوصافها مسلمة أو مدلولاً عليها ، كذا قال الأستاذ أبو منصور .

الحادى عشر : أن يكون الأصل القيس عليه مطلاً بالغة التي يطلق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع (١) .

الثاني عشر : أن لا تكون موجبة للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره .

الثالث عشر : أن لا توجد ضدين لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين قال الأستاذ أبو منصور .

الرابع عشر : أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافاً لقوم .

الخامس عشر : أن يكون الوصف معيناً لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة .

السادس عشر : أن يكون طريق إثباتها شرعياً كالحكم ذكره الأمدى في جملته .

السابع عشر : أن لا يكون وصفاً مقدرًا قال المحدثي ذهب الأَكثَرُونَ إلى أنه لا يجوز التحليل بالصفات المقطرة خلافاً للأقلين من المتأخرين .

الثامن عشر : أن كانت مستبقة فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله أو بإبطال بضمه ثلاثاً يخفى إلى ترك الرجوع إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لأنه فرع له والفرع لا يرجع على أصله والا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال .

التاسع عشر : أن كانت مستبقة فالشرط أن لا تعارض بمعارض منافية موجودة في الأصل .  
العشرون : أن كانت مستبقة فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً غيراً ما أثبت النص الحادى والعشرون : أن لا تكون معارضة لعل أخرى تقتضى قضيض حكمها .

الثاني والعشرون : إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازمة ذلك الشرط .  
الثالث والعشرون : أن لا يكون الممايل المبال عليها متناولاً لحكم الفرع لا بدومه ولا بخصوصه للاستثناء حينئذ من القياس .

الرابع والعشرون : أن لا تكون مؤيدة بقياس أصل منصوص عليه بالأدلة على أصل منصوص عليه بالتقي فلهذا شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله البصري وهو تعالى الله عن الأصل إلى غيره فلو وقعت على حكم النص لم تؤثر في غيره وهذا يرجع إلى التعليل بالغة القاصرة وقد وقع الاتفاق على أنها إذا كانت منصوعة أو مجمعة عليها صح التعليل بها . حكى ذلك القاضي أبو بكر وابن برهان والصفى المحدثي والشافعي القاضي

(١) تنبيه أعلم أنه كان قد سقط من الأصل القيس إبتلائنا به الشرط الحادى عشر برمته قال الحنفية مكانه عبارة حصول للممول لكونه عبرته لا يخرج في القالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجرداً من معنى الدلائل والردود وبشأن الأفعال الساقطة ولأن العلم أمانة في أطواق الرجال يلزمنا التنبيه على ذلك ولأنه ربما يكون في عبارة الأصل هنا بعض زيادة كمنزولها الشرط إلى من شرطه من الأصوليين فإن وافقت عبارة الأصل فيها وإلا فيمكن في إلحاق الزيادة التي تكون فليقتبه لذلك .

فقه الأئمة إمامنا  
وأما جمع المسلم مع  
أخيه في نفسه لتعدد  
بتمدد محله وفرع على  
الأطراف لازمه إضماراً  
وبياناً لأقسام لازمه بقوله  
( فلا تقتض لفظاً ولا  
معنى ) تميزان محولان  
عن الفاعل ( فليقتض  
لفظاً بأن صدقت ) أي  
تحقق ( الأوصاف للعب  
بها عنها في صورة ) مثلاً  
( بدون الحكم أو معنى  
بأن وجد المعنى للطلب به  
في صورة ) مثلاً ( بدون  
الحكم فسد القياس )  
أي لم يتخذ سواء كانت  
العلّة منصوبة أو مستبقة  
تختلف الحكم لما منع أولاً  
كما اقتضاه إطلاقه وهو  
ما مشى عليه في جمع  
الجوامع ناقلاً له من  
الشافعي واختاره غير  
الدين الرازي وقال  
في القواطع هو مذهب  
الشافعي وجميع أصحابه  
إلا القليل منهم وقيل  
لا يضر التخصيص لما منع  
أو فقد شرط للحكم قال  
في جمع الجوامع وعليه  
أكثر فقهاءنا وقيل غير  
ذلك ولا يخفى إجماعنا الثاني  
وإشكال الأول إلا أن  
يريد أن العلة بمجموع الوصف  
وانتفاء المانع ووجود  
الشرط وقوله الأوصاف  
إن أراد بها الألفاظ كالمهر

الأنب بقرول المصف  
لفظا وقوله هو المصبر  
بها عنها كان اعتبار  
انتفاضها لضعفها انتفاض  
منها وإلا فانتفاض  
اللفظ من حيث إنه  
انتفاض اللفظ لادخل له  
هنا وكان المراد بصدقها  
في صورة صحة التعبير بها  
عن معناها الحقيقي لتحققه  
فيها وإن أراد بها المعاني  
كأهل الأئمة الباطنية كان  
تسميته انتفاضاً لفظياً  
باعتبار تسمية انتفاض  
اللفظ له حيث يوجد  
اللفظ الدال على الصلة  
بدون الحكم أو هو  
مجرد اصطلاح وكان قوله  
المصبر بها مضاد المصبر  
بألفاظها أو أراد بالتعبير  
بها عنها الدلالة بها عليها  
بالإلزام ولا يشكل  
بوجود تغير الدال  
والمدلول لتحقيق ذلك  
هنا لأن المدلول حيث  
مجموع الأوصاف من  
حيث هو مجموع والدال  
الأوصاف لا من هذه  
الحقيقة هذا ولتأمل أن  
يقول لا حاجة لاعتبار  
انتفاء الانتفاض لفظاً  
للاستثناء عنه باعتبار  
انتفاء الانتفاض بمعنى  
لأنه يشمل لصدق وجود  
المعنى المدلل به بدون  
الحكم فيها فصر به  
الانتفاض لفظاً كاتين

عبد الوهاب فنقل عن قوم أنه لا يصح التعليل بها على الإطلاق سواء كانت منصوبة أو مستنبطة .  
قال وهذا قول أكثر أهل العراق انتهى ، وأما إذا كانت اللة القاصرة مستنبطة فهي محل الخلاف  
فقال أبو بكر الغفال بالمتح . وبشبهه قال ابن السمعاني وقوله إمام الحرمين عن الحلبي ، وقال  
القاضي أبو بكر وجمهور أصحاب الشافعي بالجواز قال القاضي عبد الوهاب هو قول جميع أصحابنا  
وأصحاب الشافعي ، وحكاية الآمدي عن أحمد . قال ابن برهان في الوجيز كان الأستاذ أبو اسحق من  
الغلاة في تصحيح اللة القاصرة ويقول هي أولى من التسمية . واحتج بأن وقوعها يقتضي نفي الحكم  
عن الأصل في الشيء كما كان تعدد مؤثر في الإثبات وهذا احتجاج قلده واستدلال باطل . ومنها  
أن لا يكون وصفها حكماً شرعياً عند قوم لأنه معلول فكيف يكون علته واختار جواز تعليل الحكم  
الشرعي بالوصف الشرعي . ومنها أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم واختار  
عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن . ومنها القطع بوجود اللة في الفرع عند قوم منهم البرزوي  
واختار الاكتفاء بالظن . ومنها أن لا تكون مخالفة للمذهب محال وذلك عند من يقول بمحجية  
قول الصحابي لا عند الجمهور .

وقد اختلفوا في جواز تعدد الطل مع اتحاد الحكم فإن كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف  
بالشخص كتعليل إباحة قتل زيد برذته وقتل عمرو بالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الإحسان فقد  
اتفقوا على الجواز وعن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي والآمدي والصفى المندي  
وأما إذا كان الاتحاد بالشخص فقيل لاختلاف في امتناعه بطل عقلية ، وحكى القاضي الخلاف في  
ذلك فقال ثم اختلفوا إذا وجب الحكم العقل بطئيل فقيل لا يرضع إلا بارتضاعها جميعاً ، وقيل  
يرتفع بارتضاع أحدهما . وأما تعدد الطل الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعليل قتل زيد  
بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الإحسان فإن كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده  
فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معاً أم لا اختلفوا في ذلك على مذاهب .

الأول : المنع مطلقاً منصوبة كانت أو مستنبطة ، حكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي  
أصحابهم وجزم به الصبري واختاره الآمدي وقوله القاضي وإمام الحرمين ،  
الثاني : الجواز مطلقاً وإليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضي في الترتيب . قال وبهذا نقول  
لأن الطل علامات وأمارات على الأحكام لأمومية لها فلا يستحيل ذلك قال ابن برهان في الوجيز  
أنه الذي استقر عليه رأى إمام الحرمين .

الثالث الجواز في المنصوبة دون المستنبطة وإليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازي  
وأنابه وذكر إمام الحرمين أن القاضي يميل إليه وكلام إمام الحرمين هذا هو الذي اعتمد به ابن  
الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضي كما صرح به في مختصر المنتهى ولكن الثقل عن القاضي  
مختلف كما عرفت .

الرابع : الجواز في المستنبطة دون المنصوبة ، أحكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى وابن المنير في  
شرحه لبرهان وهو قول غريب ، والحق مذهب إليه الجمهور من الجواز ، وكاذبوا إلى الجواز  
فقد ذهبوا أيضاً إلى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع .

وأما ما يشترط في الفرع فأمر أربعة : أحدها مساواة علته لعل الأصل . والثاني مساواة حكمه  
لحكم الأصل . والثالث أن لا يكون منصوباً عليه . والرابع أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل .

## الفصل الرابع

في الكلام على مسالك العلة ، وهي طرقها الثلاثة عليها

ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع بل لابد في اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الأدلة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا إلى بيان مسالك العلة . وقد أضاف القاضي عبدالوهاب إلى الأدلة الثلاثة دليلاً رابعاً وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط .

وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك فقال الرازي في المحصول هي عشرة النص والاباء والاجماع وللناسبة والموران والسبر والتقسيم والشبه والطرذ وتنقيح الناطق قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة انتهى .

واختلف أهل الأصول في تقديم مسلك الاجماع على مسلك النص أو مسلك النص على مسلك الاجماع فمن قدم الاجماع نظر إلى كونه أرجح من ظواهر النصوص لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظر إلى كونه أشرف من غيره وكونه مستند الاجماع وهذا مجرد اصطلاح في التاليف فلا مشاحة فيه .

وسنذكر من المسالك هنا أحد عشر مسلكاً .

للمسلك الأول : الاجماع وهو نوعان : إجماع على علة معينة كتعليق ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليق وإن اختلفوا في عين العلة كاجماع السلف على أن الربا في الأصناف الأربعة مطلق وإن اختلفوا في العلة ماذا هي . وقد ذهب إلى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين كما حكاه القاضي في التقرير ثم قال وهذا لا يصح عندنا فإن القياسيين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الحق قاله صحيح فإن المخالفين في القياس كلا أو بضاً هم بعض الأمة فلا تتم دعوى الاجماع بدوئهم وقد تكلف إمام الحرمين الجويني في البرهان لدفع هذا فقال إن منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة ولا من حجة الشريعة فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لا تأتي بعشر معشار الشريعة انتهى . وهذا كلام يقضى من قائله العجب فإن كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطال الباطلات وأقبح التصابات ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تأتي بعشر معشارها لا تصدر إلا عن من لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها . وحكي ابن السمعاني من بعض أصحاب النفاي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه انتهى وهذا يعود عند التحقيق إلى نفي كون الاجماع من مسالك العلة . ثم القائلون بأن الاجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعياً بل يكتفون فيه بالاجماع الظني فزادوا هذا المسلك ضمناً إلى ضمنه .

المسلك الثاني : النص على العلة . قال في المحصول ونفي بالنص ما يكون دلالة على الصلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة . أما القاطع فما يكون صريحاً وهو قولنا لعله كذا ، أو لسبب كذا ، أو لمؤثر كذا ، أو لوجب كذا ، أو لأجل كذا كقولهم تعالى . من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . . . وأما الذي لا يكون قاطعاً فثلاثة اللام وإن والباء . أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقولهم تعالى . واخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . . . وأما إن فكقولهم . إنها من الطوائف .

بل لو اقتصر على قوله فلا تنتقض كفى وكأنه إنما أراد به الإيضاح والتأكيد وتعليم الاصطلاح (الأول) أي الانتقاض لفظاً كما تضمنه قوله (كان يقال في) تعليق وجوب القصاص في (القتل) أي بسبب القتل (بالمقتل) أي الشيء القليل وهو ما يقتل به كالخبر والحشة أي القتل به (أنه قتل محمد) لا خطأ ولا شبهة محمد (عدوان) من حيث إنه قتل (فيجب به القصاص كالقتل بالهدد) أي الشيء الذي له حد يقتل كالسيف والرجح أي القتل بعده فإن علة وجوب القصاص به أنه قتل محمد عدوان من حيث أنه قتل (فينتص بذلك) التعليق (بقتل الوالد) وإن علا (ولده) وإن سفل ولو أريد بهما الجنس أو معنى الشخص شمالاً الأثني أيضاً (فإنه) قتل محمد عدوان من حيث إنه قتل مع أنه (لا يجب به قصاص) فقد صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة وهي القتل والعدوان أي هذه الألفاظ ومعانيها على ما تقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص (والثاني) أي الانتقاض معنى ما تضمنه قوله (كان يقال يجب الزكاة في



والنعم) (لرفع حاجة الفقير)  
مثلا أو أراد به مطلق  
للتحق أى احتياجه  
بإستقامته بها ( فيقال )  
اعتراضا على هذا التعليل  
( ينقض ذلك ) التعليل  
( بوجوده فى الجوهر )  
لصلاحيته لرفع حاجة الفقير  
ومع هذا ( لازكاة فيها )  
فقد وجد للمنى للعلل به وهو  
دفع حاجة الفقير بها بدون  
الحكم وهو وجوب الزكاة  
( ومن شرط ) أى شروط  
( الحكم ) للأصل من  
حيث صحة الإلتحاق فيه  
بسبب علمه أن يكون مثل  
العطف والنفي والاثبات ولما  
لم تستلزم مماثلته إياها فى  
ذلك تبعته لها فيه التى هى  
الراد بين ذلك بقوله ( أى  
نابها فى ذلك ) للذكور  
من النفي والاثبات أى  
أنها ( ان وجدت ) فى محل  
( وجد ) هو أيضا فى ذلك  
المحل ( وان انتفت ) عن  
المحل ( انتهى ) هو أيضا  
عنه والمعتبر الكلية وان لم  
تفها ان أى فى أى محل  
وجدت وجد وفى أى محل  
انتفت انتهى خرج ما إذا لم  
تكن كذلك بأن  
وجدت بدونها أو وجد هو  
بدونها فى صورة أو صور كما  
تقدم الأول فى شرط العلة  
فهذا الشرط أهم من  
ذلك نعم ما ذكره فى الثاني

وأما الباء فكتوبه - ذلك بأنهم شافوا الله ورسوله - هذا حاصل كلامه . قال الامام الشافعى متى  
وجدنا فى كلام الشارع ما يدل على نفيه أدلة وإعلاما (١) ابتدئنا اليه وهو أولى ما يملكه .  
واعلم أنه لا خلاف فى الأخذ بالعلة إذا كانت منصوبة وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب  
القياس أم من العمل بالنص فذهب إلى الأول الجمهور وذهب إلى الثاني النافون للقياس فيكون  
الخلافا على هذا لفظيا وعند ذلك يهون الخطب ويسفر ما استعمل من الخلاف فى هذه المسئلة .  
قال ابن فورق إن الأخذ بالعلة المنصوبة ليس قياسا وإنما هو استمسك بلفظ نص الشارع  
فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ  
قاض بالعموم .

واعلم أن التعليل قد يكون مستفادا من خوف من حروفه وهى ك واللام واذن ومن والباء  
والفاء وان ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من اسم من أسماء وهى : لعله كذا ، لموجب كذا ،  
بسبب كذا ، لمؤثر كذا ، لأجل كذا ، يقتضى كذا ونحو ذلك ، وقد يكون مستفادا من فعل  
من الأفعال الدالة على ذلك كقوله علق بكذا وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا  
من السياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها .

وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الآمدي فالصريح هو الذى لا يحتاج فيه  
الى نظر واستدلال بل يكون لفظه موضوعا فى العلة قال ابن الأنبارى ليس للزاد بالصريح للمنى  
الذى لا يقبل التأويل بل للتطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على الذى انتهى .  
ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلما أن يقول لعله كذا أو لسبب كذا أو نحو ذلك وبه  
أن يقول لأجل كذا أو من أجل كذا . قال ابن السمعاني وهو دون ما قبله لأن لفظ العلة تعلم به  
العلة من غير واسطة بخلاف قوله لأجل فإنه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة ما لأجلها الحكم  
والدال بلا واسطة أنوى وكذا قال الأصمغاني . وبه أنه يقول كى يكون كذا فان الجوابى فى  
البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازى وبه أنه اذا قال أبا اسحق الشيرازى والفيزائى جعلها  
من الصريح وجعل الجوابى فى البرهان من الظاهر ، وبه أنه ذكر القول له نحو ضربته تأديبا .  
وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلما للام ثم أن للفتوحة المنقطة ثم إن للكسرة الساكنة  
بناء على أن الشروط القدرية أسباب ثم ان الشدة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما من  
الطوافين عليكم . قال صاحب التتبع كذا عدوها من هذا القسم والحق أنها لتحقيق الفعل  
ولاحظ لها فى التعليل والتعليل فى الحديث مفهوم من الكلام . وقد نقل ابن الأنبارى إجماع  
المتحذ على أنها لاترد لتعليل قال وهى فى قوله أنها من الطوافين عليكم لتأكيد لأن علة طهارة  
سورها هى الطواف ولو قدرنا بجى . قوله من الطوافين بغير ان لأفاد التعليل فلو كانت التعليل  
لعدمت العلة بعدها ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها وإلا لوجب فتحها ولاستيد التعليل من  
اللام . ثم الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا فى موضعها اللام كقوله تعالى - ذلك بأنهم  
شافوا الله ورسوله - وقوله سبحانه - فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم - وجعل من ذلك  
الآمدي والمعنى الهندى قوله تعالى - جزاء بما كانوا يعملون - ونسبه بعضهم الى المنزلة وقيل  
هى للمقابلة كقوله هذا بذلك لأن المعطى يعرض قد يعطى مجانا . ثم الفاء اذا علقت بها الحكم  
على الوصف وذلك نوعان : أحدهما أن يدخل على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله

(١) قوله أدلة وإعلاما كذا بالأصل ، ولعل الصواب إمارة وعلة وإله أعلم .

على الله عليه وآله وسلم لا تخمروا رأسه فإنه يبعث مليا . الثاني أن يدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى - الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة - والسارق والسارقة فاقطعوا - لأن التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه . ثم لعل على رأى الكافرين من النجاة فأنهم قالوا أنها في كلام الله لتطليل النفس مجردة عن معنى الترجى لاستحالة عليه . ثم إذ ذكره ابن مالك نحو - وإذ اعترف قهرهم وما يبدون إلا الله فأودوا إلى الكهف - ثم حتى كاذكره ابن (١) نحو قوله تعالى - حتى يسئلوا الجزية - حتى يعلم المهاددين منهم - حتى لا تكون فتنة - ولا يخفى ما في عد هذه الثلاثة للتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر وقد عد منها صاحب التنقيح لاجرم نحو - لاجرم أن لهم النار - وعد أيضا جميع أدوات الشروط والجزاء . وعد إلم الحرمين منها الواو في هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمغاي اللغة العربية .

الملك الثالث : الإيعاء والتفيه ، وضابطه الاقتران بوصف لولم يكن هو أو نظيره للتطليل لكان بعيدا فيحمل على التطليل دفعا للاستبعاد . وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون لا فائدة لأنه صحت فيتبين أن يكون لفائدة وهي إما كونه علة أوجزه علة أو شرطاً وإلا ظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرفات الشرع وهو أنواع .

الأول : تطبيق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين : أحدهما أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الذي وقفته فأنه يبعث يوم القيامة مليا . ثانيهما أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين : أحدهما أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى - والسارق والسارقة فاقطعوا - إذا لقم إلى الصلاة فاقطعوا . . وثانيهما أن تدخل على رواية الراوى كقوله سها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد ، وزنى ما هز فرجم كذا في المصول وغيره .

النوع الثاني : أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لولم يكن علة لمرى من الفائدة إما مع سؤال في محله أو سؤال في نظيره . فالأول كقول الأهرى في واقعة أهلى في رمضان فقال اعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كانه قال إذا واقعت فكفر . الثاني كقوله وقد سألته الخصمية أن أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفبينه أن حجبت عنه فقال أرأيت لو كان على أبىك دين قضيت أ كان ينفعه قالت نعم فذكر نظيره وهو دين أدى فيه على كونه علة في النفع والإلزام البعث . وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا إذ من الممكن أن يكون الحكم استثنافا لجوابا وذلك كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فاصمعه عقب الأخبار بقراءة درسه فإنه لا يدل على تطليل القراءة بذلك الخبر بل الأمر بالاشتغال بما هو بسدده وترك ما لا يعنيه .

النوع الثالث : أن يفرق بين الحكمين الوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بلسهم والنفارس سهمان فإن ذلك يفيد أن اللوجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف للذكور .

النوع الرابع : أن يذكر عقب الكلام أوفى سياقه شيئا لولم يدل به الحكم للذكور لم ينتظم الكلام كقوله تعالى - وفروا البيع - لأن الآية سيقبلان وقت الجمعة وأحكامها فالولم يدل انتهى عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن الشيء إليها لكان ذكره عبثا لأن البيع لا يمنع منه مطلقا .

(١) كذا بالأصل بسقوط المضاف إليه فانظر من هو .

بالتين وبه قال المنسحق  
الطل الشرعية فإن قلنا  
بجوازه وهو قول الجمهور  
لم يندفع وجود الحكم بدون  
العلة العينة لجواز وجوده  
بالعلة الأخرى وقد يمنع  
بنؤه على ما ذكرنا نظر الآن  
العلة عند التصديق القدر  
المشترك دون الخصوصيات  
فاتضاء العلة حينئذ  
لا يتحقق إلا بانتفاء الجميع  
(والعلة هي الخالبة للحكم)  
لأن حيث نفسه بل من  
حيث العلم بمصولة وتحقق  
نقله النجيزي المعتبر فيه  
(بمناسبتها) أى بسبب  
أن بينهما مناسبة تقتضى  
ارتباطا بينهما واجتماعا في  
الحصول ولو باعتبار مجرد  
أن الشارع نصبها علامة  
عليه فيعمل حصول الحكم  
وتحققه في محل العلة  
فتكون بمعنى للفرق أى  
السلامة والأمانة على  
حصول الحكم وتحقيق  
نقله النجيزي كما هو قول  
الجمهور وأما استراض  
الصدق كخبره عليه بأنها  
لو كانت مجردة لم تكن  
لها فائدة إلا تصرف  
الحكم وإنما يعرف بها  
الحكم إذا لم يمكن  
منصوصا أو مجمعا عليه  
وإلا عرف أيضا بالنص  
والاجتماع فإن قوله الحرم

تصریح بحرمة البحر فلا يكون قد عرف بالعلم فيكون أن يعرف بها وهي مستبقة وحيث لا يلزم الدور لأن المستبقة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور وقد بحث فيه السعد في الحواشي بأن كون الوصف معرفة للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدله فيكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا إذا ثبت بالنص حرمة البحر وعلل بكونه مائعا أحر ينفذ بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد البحر وهذا يتدفق الدور. والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدله والتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى (والحكم هو المطلوب) من حيث العلم بمصوله وتحقق تعلقه التجيزي (العلمة) وإنما كان مجابا للعلمة كذلك (ما ذكر)

النوع الخامس : ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلمية نحو أكرم زيد العا لما كان ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الأكرام لأجل العلم .

النوع السادس : ترتيب الحكم على الوصف بصفة الشرط والجزاء كقوله تعالى - ومن يتق الله يجعل له مخرجا - أي لأجل تقواه - ومن يتوكل على الله فهو حسبه - أي لأجل توكله لأن الجزاء يتقيد بالشرط النوع السابع : تعليق عدم الحكم بوجود للنافع منه كقوله تعالى - ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن - ولو بسط الله الرزق لعباده لبخا في الأرض - ولو جعلناه قرآنا أجمعيا لقالوا لولا فصلت آياته .

النوع الثامن : انكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة والحكمة بقوله - أجبتم أَمَا خَلَقْنَاكُمْ عَجَبًا - وقوله - أعصم الإنسان أن يترك سدى - وقوله - وما خلقت السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق .

النوع التاسع : انكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين . فالأول كقوله - أفضل للسليمين للغيرين . - والثاني كقوله - واللؤسون وللؤمات بعضهم أولياء بعض - وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف للمسمى إليه للحكم في الأنواع السابقة فاشتراطه أمام الحرمين الجوابي والنزالي وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه . وذهب قوم إلى التفصيل فقالوا ان كان التعليق فهم من المناسبة كافي قوله لا يفتش القاضي وهو غضبان اشتراط وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب ، وحكى المندى تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المثير تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١) تفصيلا آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهودا معينا فلا يتعين للتعليق ولو كان مناسبا بل يحتمل أن يكون تعريفا وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تليل .

المسلك الرابع : الاستدلال على علة الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضي في الترتيب . ومصوره أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلا بعد وقوع شيء فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسجود فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسجود وقع منه ، وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرجم ماعز ، وهكذا الترتيب حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم لطيب والعبد وما يجتنبه الحرم فان العلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الاحرام .

المسلك الخامس : السبر والتقسيم ، وهو في اللغة الاختبار ومنه الليل الذي يختبر به الجرح فانه يقال له المسابر وسمي هذا به لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلمة أولا وفي الاصطلاح هو قسمان : أحدهما أن يدور بين التثني والاثبات وهذا هو المنحصر . والثاني أن لا يكون كذلك وهذا هو للنفي ، فالأول أن تنحصر الأوصاف التي يمكن التعليق بها للنفي عليه ثم اختبارها في النقص وإبطال ما يصلح منها بدله ، وذلك الإبطال إما بكونه مغلبي أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقص أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتمتع الباقي للعلمة ، وقد يكون في القطعيات كقولنا العالم إما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما ثبت أنه حادث وقد يكون في الظنيات نحو أن تقول في قياس الثمرة على البرق في البرية تبحث عن أوصاف البرق فما وجدت ثم ما يصلح (١) كذا بالأصل والحاكي لهذا التفصيل الآخر إما ابن المنبر أيضا فيكون قد سقط هنا واو العطف أو غيره وسقط اسمه من العبارة فارجع لأصل صحيح .

قربوية في بادي الرأي إلا العلم والقوت والكيل لكن العلم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا  
فتعين الكيل قال الصفي الهندي وحصول هذا التقسيم في الشرعيات عسر جدا . ويشترط في صحة هذا  
المسلك أن يكون الحكم في الأصل مطلقا بمناسبت خلافا للزوال وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تتركب  
فيها كافي مستقلة إلا بأنما لا يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لأنه إذا بطل كونه علة مستقلة جاز  
أن يكون جزءا من أجزائها وإذا انضم إلى غيره صار علة مستقلة فلا بد من إبطال كونه علة أجزءا علة  
ويشترط أيضا أن يكون حاصرا لجميع الأوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك  
أو يصح من اظهار وصف زائد ولا فيكفي الاستدلال أن يقول بحث عن الأوصاف فلم أجد سوى  
ما ذكرته والأصل عدم مساوئها وهذا إذا كان أهلا للبحث . ونازع في ذلك بعض الأصوليين ومنهم  
الأسفةاني فقال قول السليل في جواب طالب المحصر بحث وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء فإن  
ظفرت بعة أخرى فأبرزها ولا فيلزمك ما يرضى قال وهذا فاسد لأن سره لا يصلح دليلا لأن الدليل  
ما يعلم به للداول ومحال أن يعلم طالب المحصر الانحصار ببعضه ونظره وجهه لا يوجب على خصمه  
أمرا . واختار ابن برهان التخصيص بين المجتهد وغيره .

التقسيم الثاني : المنتشر ، وذلك بأن لا يدور بين النفي والاثبات أدوار ولكن كان السليل على  
نفي علة ما عدا الوصف المين فيه غنيا ، واختلفوا في ذلك على مذاهب .

الأول : أنه ليس بحجة مطلقة لا في القطعيات ولا في الظنيات حكاية في البرهان عن بعض الأصوليين .  
الثاني : أنه حجة في السليات فقط لأنه يحصل غلبة الظن ، واختاره إمام الحرمين الجويني  
وابن برهان وابن السمعاني قال الصفي الهندي هو الصحيح

الثالث : أنه حجة للناظر دون الناظر واختاره الآسدي ، وقال إمام الحرمين في الأساليب  
إنه بعيد الطالب مذاهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل إذ لا يمنع أن يقول ما أبطلته  
بالنفي وما اخترته باطل . وحكي ابن العربي أنه دليل قطعي وعزاء إلى الشيخ أبي الحسن والقاضي  
وسائر أصحاب الشافعي قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا ونصريحا في مواضع كثيرة ،  
فمن ضمن قوله تعالى - وقالوا ما في بطون هذه الأنعام - إلى قوله - حكيم عليم - ومن التصريح  
قوله - ثمانيه أزواج - إلى قوله - الظالين - وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السير  
والتقسيم مسلما قال ابن الأتباري في شرح البرهان السير يرجع إلى اختبار أوصاف أهل وضبطها  
والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر باطله منها فإذا لا يكون من الأدلة وانما تصاح الأصوليون بذلك  
قال ابن النير والمسته القاصدة لمسلك السير والتقسيم أن النفي لا يغلو محال في نفس الأمر أن يكون  
مناسبا أوشها أو طردا لأنه إما أن يشمل على مصلحة أولافان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون  
منضبطة فانهم أوكية لا تنضبط ، فالأول المناسبة والثاني الشبه . وإن لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو  
الطرد المردود فإن كان ثم مناسبة أوشه (١) السير والتقسيم وإن كان مر ياعن المناسبة قطعيا لم ينفع  
السير والتقسيم أيضا .

المسلك السادس : المناسبة ويمر عنها بالاختلاف والمصلحة والاستدلال ورياسة للتقاصد يسمى  
استخراجها تخريج الماط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه ، ومعنى المناسبة هي  
تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القواعد لا تبص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملازمة  
والناسب الملازم ، قال في الحصول الناس ذكر وافي تعريف المناسب شيئين الأول : أنه المنفص إلى

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فذلك ينفي عن السير أو غير السير الخ والله أعلم .

وقد يتوهم لزوم الدور في كل من تعريف العلة والحكم لاخذ كل منهما على تعريف الآخر وهو ممنوع لأنه إنما يلزم لو لم يكن تصور العلة بغير كونها بالية للحكم وتصور الحكم بغير كونه محلوا للعلة وليس كذلك وقد يقال تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الأحكام التصديقية إلا أن يجب بالتمسك بالواقع ويراد بكونه محلوا ما يمكن أن يكون محلوا لواطع على علة أو بأن التعريف نوع من الحكم وهو ثابت بطريق القياس (وأما الخطر والاباحة فقد اختلف في أيهما الأصل) بعد البعثة (فمن الناس) أي العلماء فانهم الناس (من) يقول إن الأشياء) الشاملة للأقوال والأفعال وغيرها (بعد البعثة) أخذنا من قول المصنف الآتي فإن لم يوجد في الشريعة أي بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة وأما ما بين وصولها إليه وقبل تبليغها بأن لم يمتد زمن إمكان التبليغ فالظاهر أنه كما قبل وصولها إليه بالنسبة إلينا (على الخطر) أي موصوفة بالخطر كما بينه بقوله

(أى على صفة هي الخطر)

أى الحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة (الإما) أى الشيء الذى (أباحته الشريعة) أى دلت على إباحته فيكون مباحا وبشئى أن يراد بالإباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والتنب والكراهة لظهور أن الشريعة إذا دلت على وجوب شيء مثلا لم يكن محظورا وقوله (فإن يوجد فى الشريعة ما) أى شيء (بدل) يطرأ على التصريح أو غيره من كل ما يصح التفكك به (على إباحته) أى الشيء، بالمعنى السابق (فبستسك) بمعنى تمسك به فالسبب لتأكيد ما يطلب من النفس التمسك به ليس للطلب (بالأصل وهو الخطر) أى الحرمة تأكيد وإيضاح لما قبله (ومن الناس) أى العلماء (من يقول بضده) أى يبيد هذا القول (وهو أن الأصل فى الأشياء) بالمعنى المتقدم (بعدم البتة أنها على الإباحة) أى على صفة هي الإباحة أى اتهامها بأية مأذون فيها (الإما) أى الشيء الذى (حظره) (لتصر) أى دل على أنه محظور أى حرام فيكون محظورا (و) لكن (الصحيح التخصيل) فى الأشياء بعد البتة (وهو)

ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإحقاء وقد يمر عن التحصيل بحسب النية وعن الإبقاء بدفع المضرة لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة ، ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً وعلى التقديرين فاما أن يكون دينياً أو دنيوياً ، والمضرة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها ، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه واللذة قيل فى حدها إنها إدراك اللذات والألم إدراك المآل . والصواب عندى أنه لا يجوز تحديدهما لأنهما من أظهر ما يجد المحلى من نفسه و يدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتصرف تصرفه بما هو أظهر منه . الثانى أنه للذات لأصل العقلاء فى العبادات فإنه يقال هذه الأوالة تناسب هذه الأوالة فى الجمع بينهما فى سلك واحد متلائم انتهى .

وقد اختلف فى تصرفها القائلون بمنع تحليل أصل الله سبحانه بالأغراض والقائلون بتحليلها . فالأولون قالوا إنها للذات لأصل العقلاء فى العبادات أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجرى العادة بتحصيل مقصود مخصوص . والآخرون قالوا إنها ما يجب للإنسان نضاً أو تدفع عنه ضرراً ، وقيل هى ما تعرض على العقول نلقته بالقبول كذا قال الدربوسى ، قيل وعلى هذا ثابتهانها على الجسم متعذر لأنه ربما يقول عقل لا يتلقى هذا بالقبول ومن ثم قال الدربوسى هو حجة لناظر لأنه لا يبار نفسه لا للناظر . قال التزلى والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى للناسبة على وجه مضبوط فإذا أبداه للعلل فلا يلتفت إلى جمده انتهى . وهذا صحيح فإنه لا يلزم للسند إلا ذلك . وقال ابن الحاجب إن المناسب وصف ظاهر مضبوط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة ودفع مضرة فإن كان الوصف خفياً أو غير مضبوط اعتبر ملازمة وهو المنة لأن العيب لا يعرف التيب كالسفر للشقة والفعل المضى عرفاً عليه بالصد فى العبدية قال الصنى الهندى وهو ضعيف لأنه اعتبر فى ماهية للناسبة ما هو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن ماهية للسبب بدليل أنه يقال المناسبة مع الاقتران دليل على ما لو كان الاقتران داخل فى الماهية لما صح هذا . وأيضاً فهو غير جامع لأن التحليل بالمضبطة جائز على ما اختاره قائل هذا الحد والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة . وقد احتج امام الحرمين على إعادتها للعلية بتمسك الصحابة بها قائم يلمعون غير للنصوص بالنصوص إذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لحنى أو يشبهه ، ورد بأنهم لم ينقل إلينا أنهم كانوا يمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التمسك مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع ، ثم قال امام الحرمين فالأولى الاعتماد على العمومات المأثلة على الأمر بالقياس .

واعلم أنه قد يحصل بالمناسبات المقصود به من شرع الحكم يقينا كصلحة البيع للعلل أو ظنا كصلحة التماس لحفظ النفس وقد يتحملها على السواء كحد الحر لحفظ العقل لأن الأقدام مساو للاجتماع وقد يكون نفي الحصول أرجح كتنكيل الآية لتحصيل التماسل ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث وبعضهم بالاربع . قال الصنى الهندى الأصح يجوز أن كان فى آحاد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف فى أغلب الصور من الجنس مضىفا إلى المقصود والأفلا . أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت فثابت الخفية يعتبر التعليل به والأصح لا يعتبر سواء ما اتبع فيه كعقوب نسب الشرقى بالشرعية وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بأمها فى المجلس .

والمناسبات يقسم إلى حقيقى واقعى . والحقيقى يقسم إلى ما هو واقع فى محل الضرورة ومحل

الحاجة وعمل التحصيل .

**الأول : الضروري** وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها وهي خمسة : أحدها حفظ النفس بشرعية القصص فإنه لولا ذلك لنهارج الخلق واختل نظام الصالح . ثانيا حفظ المال بامر من : أحدهما إيجاب الضمان على المتعدى فإن المال قول العيش ، وثانيهما القطع بالسرقة . ثالثا حفظ النفس بتعريم الزنا وإيجاب العقوبة عليه بالحد . رابعا حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال للكفار . خامسا حفظ العقل بشرعية الحد على شرب السكر فإن العقل هو قوام كل فعل يتعلق به مصلحة فاختلاله يؤدي إلى مفاسد عظيمة . واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الحمة للذكورة بأن المحرمات مباحة في الشرائع المتقدمة وفي صدر الاسلام ورد بأن البيع منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ إلى حد السكر المزبل للعقل فإنه محرم في كل مله كذا قال الفزالي . وحكاه ابن القشيري عن الفضال ثم نازعه فقال تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الإطلاق ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزال العقل . وكذا قال النووي في شرح مسلم ولفظه وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن السكر لم يزل محرما فباطل لأصله انتهى . قلت : وقد تأملت التوراة والإنجيل فلم أجد فيها إلا إبادة الكافر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيها التصريح بما يتقرب الكفر من السكر وإباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بني اسرائيل فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلا . وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضروري فهو بالضرورة أولى وقد شرع في الجناية عليه بالتغف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فإن الإنسان قد يتجاوز ممن جنى على نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز ممن جنى على عرضه ولهذا يقول قائمهم :

يهون علينا أن تصاب جسوننا وتسل أمراض لنا وعقول

قالوا ويطعن بالحمة المذكورة مكمل للضروري كتعريم قليل السكر ووجوب الحد فيه وتعريم البهصة واللبانة في عقوبة البدع الداعي إليها واللبانة في حفظ النسب بتعريم النظر والممس والتزوير على ذلك .

**القسم الثاني : الحاجي** وهو ما يقع في محل الحاجة لأجل الضرورة كالاجارة فإنها مبنية على ميسر الحاجة إلى المساكن مع التصور من ثلثها وامتناع المالكها من بدلها طرية وكذلك الساقاة والقراض . ثم اعلم أن النسبة قد تكون جلية فتنتهي إلى القطع بالضرورات وقد تكون خفية كاللعاني السقطة لأجل الإجماع لا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة إلى الجلاء والخفاء . **القسم الثالث التحسيني** وهو قسمان . الأول <sup>(١)</sup> ما هو غير معارض للقواعد كتعريم القاذورات

(١) كذا بالأصل الذي بأيدينا من دون ذكر القسم الثاني فيما بعد فله سقط من بعض النسخين لكن ترشد إليه المقابلة وعبرة التحصيل والحاصل نص الأول والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الأخلاق وهذا منه ما لا يمرض قاعدة معتبرة كتعريم القاذورات ومنه ما يمرضها كشرعية الكتابة اه ونص الثانية وأما ما لا يكون ضروريا ولا محتاجا إليه فهي تحسينات وهي قد تكون على وفق الدليل كتعريم تناول القاذورات وقد تكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فإنها وإن كانت حسنة إلا أنها يبيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف الدليل اه وعبرة حصول للأموال هنا الثالث التحسيني وهو ما يكون غير معارض للقواعد الخ فاقصر على ذكر القسم الأول فقط

أن المضار) جمع  
مضرة وهو ما يضر ويؤلم  
(على التحريم) أى على  
صفة هي التحريم بمعنى  
أن الأصل فيها ذلك  
(والمنافع) جميع منفعة  
وهي ما ينفع (على الإباحة)  
أى على صفة هي الإباحة  
بمعنى أن الأصل فيها ذلك  
ولم يتعرضوا لأدلة هذه  
الأقوال لاحتياجها من  
الطول إلى ملاحظته هذا  
المختصر (أما قبل البتة)  
أى تبليغ النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم الشريعة  
إلى الخلق وهذا الطرف  
يتعلق بلا حكم أو يتعلق  
(فلا حكم) أصليا أو فرعيا  
كاهل للنقل من الأمانة  
وجمع من غيرهم ولهذا  
قال المصنف إنا لا نتعبد  
أصلا وفرعا إلا بعد البتة  
وإن اعتمد النووي خلاف  
ذلك بما للعلمي وغيره  
قال في شرح مسلم إن من  
مات في الفترة على ما كانت  
عليه العرب من عبادة  
الأوثان فهو في النار وليس  
في هذا مؤاخذه قبل بلوغ

فإن فرة الطباع منها لفتادرتها معنى يناسب حرمة تناولها حشا على مكالم الأخلق كما قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث وكأفاد صلى الله عليه وآله وسلم يمتد لأتم مكالم الأخلق ومه سلب العبد أهلية الشهادة لأنها منصب شرعي والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم . وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لأن الحكم بالحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وإيصاله إلى مستحقته ودفع اليد الفائلة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة ولصعب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جدا ثم لو وجد لفظ يستدل إليه فردد شهادته وبطل بهذا التعليل لكان له وجه فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجهها ، وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة لأن الأطفال تستدعي استرقاقا وحرانا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر الطفل إليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتفتق أحيانا كإرواية والفتوى .

ثم اعمل أن للناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له باللامعة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه الله أولا يعلم واحد منهما .

القسم الأول : ما علم اعتبار الشرع له ، وللمراد بالعالم الرجحان والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه لا التخصيص عليه ولا الإيلاء إليه والام تكن الفئة مستفاد من للتاسبة وهو المراد بقولهم شهده أصل معين . قال القزويني في شفاء العليل للمعنى بشهادة أصل معين لوصف أنه مقتبط منه من حيث أن الحكم أثبت شرعا على وفقه وله أربعة أحوال ، لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه أو في نوعه أو في جنسه .

الحالة الأولى : أن يعتبر نوعه في نوعه وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم ومحموه في محومه كقياس القتل بالقتل على القتل بالهتد في وجوب القصاص بجامع كونه قتل عمدا عدوانا فإنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتل عمدا عدوانا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالهتد (١) ومثل هذا أن يقال أنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فانطبق يلحق بالحرمان لاقاوت بين العلتين وبين الحكمين وهذا القسم يسمى للناسب لللائم وهو متفق عليه بين القياسيين .

الحالة الثانية : أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الاخوة لأبوين على الاخوة لأب في النكاح على تقديمهم في الإرث فإن الاخوة من الأب والأم نوع واحد في صورتين ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الأمر (٢) كقلى الإرث وهذا القسم دون ما قبله لأن المارقة بين العلتين بحسب اختلاف الملهين أقرب من للمقارنة بين نوعين مختلفين .

الحالة الثالثة : أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء الركعتين الساقطين عن المسافر بتبديل المشقة والمثقة جنس وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على منصفين إسقاط قضاء الشكل وإسقاط قضاء البعض وهذا أولى من التمس قبله لأن الإجهام في الملة أكبر محذورا من الإجهام في المألوف .

(١) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير محموه في محومه بأن يقال عطفنا على ما قبله وتأثير جنسه وهو الجنابة على المله للصوم في جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب عند عدم الأب والله أعلم .

الدعوة فإن هؤلاء بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره عليهم أفضل الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يذبون ولا مناقاة بين قوله من مات في الفترة وقوله إن دعوة إبراهيم وغيره بلغتهم كما توجه بعضهم كالإمام في شرح مسلم لأن معنى الفترة عدم إرسال رسول اليهم وإبراهيم وغيره غير مرسلين إلى هؤلاء وإن بلغتهم دعوتهم إلا أن النبوى كغيره لأثر الفترة عنده بالعبية لأصل الإيمان بل يكفى في وجوب الإيمان ببلوغ دعوة الرسول ولو لم ير المرسل اليهم نظرا لأن الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لانفاها عليه (يتعلق بأحد) وذلك (لاتقاء الرسول الموصل) أى للحكم إلى الملقى واتقاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول

الحكمة الرابعة : اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، وذلك كتبديل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة التذوق لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الحلو فانها لما كانت مظنة الوطء أنبت مقامه وهذا كالذي فيه .

القسم الثاني : ما هل إلغاء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان لأن قصد منها الإزجار وهو لا يبرز بالعتق فهذا وإن كان قياسا لكن الشرع إلغاء حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكفنين فالتول به مخالف للنص فكان باطلا .

القسم الثالث : ما لا يمل اعتباره ولا إلغاؤه ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشي وليس كذلك فإن العلماء في جميع المذاهب يكفون بطلاق للناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك قال الفخر الرازي في المصالح والمفاسد فالأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن الثمات للشرع إليها وكل ما كان الثمات للشرع إليه أكثر كان غن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أحسن كان غن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم أكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعم منه ، وأما للناسب الذي علم أن الشرع إلغاء فهو غير معتبر أصلا ، وأما المناسب الذي لا يصلح أن الشارع إلغاء أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هي أحسن من كونه وصفا مصلحيا والافصوم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة انتهى . قال ابن الحاجب في مختصر المنهى وغير المعبر هو المرسل فإن كان غريبا أو ثبت إلغاؤه فردود انقضا . وإن كان ملانما فقد مرح الامام والتمزالي بقوله وذكر عن مالك والشافعي . والمختار رده وشرط التزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية انتهى وسند كر للمصالح المرسلة بحثا مستقلا في الفصل السابع إن شاء الله .

القسم الرابع : (١) أن المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر وغير المؤثر إما ملانم أو غير ملانم إما غريب أو مرسل أو ملاني . الصنف الأول : المؤثر وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نومه في نومه . الصنف الثاني : الملانم وهو أن يعتبر الشارع بعينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لا بنص ولا إجماع ومعي ملانما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ما قبلها . الصنف الثالث : الغير وهو أن يعتبر بعينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع كالإسكار في تحريم الخمر فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الإسكار فقط ، ومن أمثلة الغير ب توريث المتوتة في صرح الموت إلحاقا بإقتال المتنوع من الميراث تطيلا بالمعارضة بنقيض القصد فإن المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعد اعتبارا في غير هذا الخاص فكان غريبا لذلك . الصنف الرابع : المرسل غير الملانم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده . وحكاية غيره عن الأكثرين الصنف الخامس : الغير غير الملانم وهو مردود بالاتفاق . واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التي تدل على وجود مفسدة أو فوائد مصلحة تساوي المصلحة أترجع عليها على قولين : الأول أنها تنخرم وإليه ذهب الأكثرون واختاره السيداني وابن الحاجب لأن دفع المفاسد مقدم على جلب

وانتفاء الإيصال كما بين  
عجز الحكم إليه  
والتبليغ بأن لم يرض  
زمن يمكن فيه التبليغ  
ويترن من انتفاء الرسول  
كذلك انتفاء ترتيب الثواب  
والعقاب لقوله تعالى  
وما كنا معدين حتى نبعث  
رسولا أى ولا مبنيين  
حتى نبعث رسولا ويترن  
من انتفاء ترتيبها انتفاء  
ملزومه من تعلق الحكم  
(ومعنى استصحاب الحال  
الذي يحتج به كاسياني)  
في قوله فإن وجد في النطق  
ما يشير الأصل والا  
فيستصحب الحال لهاها  
بيان معناه وما هناك بيان  
حكمه (أن يستصحب) في  
حكم الشيء (الحال أى  
العدم الأصل) المنسوب  
الى الأصل فإنه يستدل به  
عليه حيث يقال الأصل  
عدم كذا قال في شرح جمع  
الجوامع وهو أى عدم  
الأصل نفي أى انتفاء ما فاده  
العقل يعنى لم يدرك وجوده  
لأنه أحاله ولم يشته الشرع  
اتوى (عند عدم الدليل  
الشرعى) الدال على حكم

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعنى من تقسيات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التي كتبناها بالمهامش تدبر



الصالح ولأن المناسبة أمر عرفي والصليحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف صليحة .  
الثاني : أنها لا تنجزم واختاره الثعلب الرازي في المصول واليساوي في التنازع وهذا الخلاف إنما  
هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء الصليحة أما إذا كانت كذلك فهي قاطعة .

السابع : الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالثبوت على مثله وهو عام أريد به مناس  
إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شعبا بالأصل جماع  
بينهما وهو من أهم ما يجب الاعتناء به . قال ابن الأنباري لست أرى في مسائل الأصول مسألة  
أخص منه ، وقد اختلفوا في تعريضه ، فقال إمام الحرمين الجويني لا يمكن تحديده وقال غيره  
يمكن تحديده فقيل هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتباهه على الحكمة اللغوية للحكم  
من غير تعيين كقول الشافعي في التنية في الرضوخ والتجسيم طهارتان فأني تفرقان كذا قال المحوارزي  
في الكافي . قال في المصول ذكروا في تعريضه وجهين :

الأول : ما قاله القاضي أبو بكر ، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته وإما  
لائبسا بذاته لكنه يكون مستلزما لما يلبسه بذاته وأما أن لا يلبسه بذاته ولا يستلزم ما يلبسه  
بذاته . فالأول هو الوصف المناسب ، والثاني الشبه ، والثالث الطرد .

الثاني : الوصف الذي لا يناسب الحكم أما أن يكون حرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس  
القريب لتلك الحكم ، إما أن لا يكون كذلك ، والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب  
يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث أنه علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب  
لتلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن  
إسناده إلى غيره انتهى . وحكي ابن الأنباري في شرح البرهان عن القاضي أنه ما يوهم الاشتغال  
على وصف محيل ، ثم قال وفيه نظر من جهة أن المحسم قد ينزاع في إجماع الاشتغال على محيل  
إما حقا أو عنادا ولا يمكن التقرير عليه . قال الزركشي والذي في مختصر التعريب من كلام  
القاضي أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكتة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن  
يستند أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل على حكم الأصل . وقيل الشبه هو الذي لا يكون  
مناسبا للحكم ولكن حرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب . واختلف في الفرق بينه  
وبين الطرد ، فقيل إن الشبه الجمع بينهما بوصف يوهم المناسبة كاتقدم والطرد الجمع بينهما  
بمعجر الطرد وهو السلامة من النقص ونحوه . وقال النزالي في المستعنى الشبه لابد أن يزيد  
على الطرد مناسبة الوصف الجامع لكمة الحكم وإن لم يناسب الحكم قال وإن لم يردوا بقياس  
الشبه هذا فيلأدري ما أرادوا به ، وبم ضاده عن الطرد المحض . والحاصل أن الشبه  
والطردى يجتمعان في عدم الظهور في المناسب ، ويتخالفان في أن الطردى عهد من الشارع  
عدم الالتفات إليه وصحى شها لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجوز المجتهد بعدم مناسبة  
ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب فهو بين المناسب والطردى ، وفرق  
إمام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نية ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء والشبه نية  
الثبوت إليه مترجحة على نية التفرقة . قال ابن الحاجب في مختصر المنهى ويخبر بيني الشبه عن  
الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الثاني بأن مناسبة عقلية وإن لم يرد الشرع به كالساكن  
في التحريم . مثاله طهارة تراد للصلاة فيعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة تغير طهارة واعتبارها  
في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى . واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب .

ذلك الشيء لا في الواقع  
بل في الظاهر ( بأن )  
أى بسبب أن ( لم )  
يجده المجتهد بعد البحث  
فيه بقدر الطاقة له ( لم )  
أى قدرته ( كأن لم )  
يجد دليلا ( شرعا )  
( على وجوب صوم )  
( رجب ) بعد البحث  
عنه كذلك ( فيقول )  
قولا يعتقد ( لا يجب )  
صوم رجب ( باستصحاب )  
الحال ( أى ) بسببه وهو  
متعلق فيقول أولا  
( أى ) باستصحاب  
( الصدم الأصلي وهو )  
حجة جزما ( كما قاله )  
بعضهم ومنهم من حكى  
الخلاف فيه أيضا وكان  
الشارح إنما لم يلتفت  
إليه لأن تاريخهم تنافيه  
ولا ينحصر الحزم بحجة  
الاستصحاب فيها ذكر  
بل له صور أخرى  
كاستصحاب العموم إلى  
وجود التخصيص والنص  
إلى ورود النسخ ( أما )  
الاستصحاب المشهور ( المصروف )  
إليه الاسم  
عند الإطلاق

الأول : أنه حجة وإليه ذهب الأكثرون

الثاني : أنه ليس بحجة قال ابن السمعاني وبه قال أكثر الحنفية وإليه ذهب من ادعى التحقير منهم وإليه ذهب القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور وأبو اسحق المروزي وأبو اسحق الشيرازي وأبو بكر الصبري والقاضي أبو الطيب الطبري .

الثالث : اعتباره في الأشباه الراجعة إلى الصورة .

الرابع : اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لصفة الحكم فحقى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو للمنى وإليه ذهب الفخر الرازي وحكام القاضي في التقريب عن ابن سريج .

الخامس : أن تمسك به الجهد كان حجة في حقه ان حصلت غلبة الظن والا فلا وأما للنظر فيقبل منه مطلقا هذا ما اختاره النزالي في الشرحي .

وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يبعد غلبة الظن فوجب العمل به ، واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين .

الأول : أن الوصف الذي كان شيئا ان كان مناسباً فهو معتبر بالاتفاق وإن كان غير مناسب فهو الطرد للردود بالاتفاق .

الثاني : أن للتعبد في إثبات القياس على عمل السجادة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه . وأجيب عن الأول بأننا لانسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسباً كان مردوداً بالاتفاق بل لا يكون مناسباً ان كان مستلزماً للنسب أو عرف بالنسب تأثير جنسه القريب في الجنس القريب فلهذا الحكم فهو غير مردود وعن الثاني بأننا نقول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله : فاعتبروا على ما ذكرنا أنه يجب العمل بالظن . ويجب عن هذين الجوابين أننا لانسلم أن ما كان مستلزماً للنسب كالنسب ولا يحصل به الظن بحال ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة كما سبق تقرر به في أول مباحث القياس .

المسألة الثامن : الطرد ، قال في المصنوع والوارد منه الوصف الذي لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للنسب إذا كان الحكم حاصل مع الوصف في جميع الصور للفاخرة لحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهاءنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصل مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الظنية ، احتجوا على التمسك بالأول بوجهين . أحدهما أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالظان فإذا رأينا الوصف في جميع الصور للفاخرة لحل النزاع مقارناً للحكم ثم رأينا الوصف حاصل في الفرع وجب أن يستدل على ثبوت الحكم لحاقاً لتلك الصورة بسائر الصور . وثانيهما إذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير وماذا إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة للينة ، واحتج الخالف بأمرين : أولهما أن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا بوجوده مع الحكم وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فإذا أثبت ثبوت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف حلاً وأثبت عليه بكونه مطرداً لزم الصور وهو باطل . وثانيهما أن الحد مع الحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية ، والجواب أن نستدل بالمساحة في كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الصور وعن الثاني أن غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكاً عن العلية وهذا لا يتقدم في دلالة على العلية ظاهراً كما أن التمسك بالظن دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض

(الذي هو ثبوت) أي اعتقاد ثبوت (أمر) أو ثبوت معنى أثبت (في الزمن الثاني) أي في زمن ما (ثبوته في الزمن الأول) وهو ما قبل ذلك الزمن بأن دل الشرع على ثبوته فيه قال التاج السبكي كالسفي الهندي ودوامه انتهى فان أراد أنه دل على الثبوت على وجه يفهم منه الدوام ويحكم به له فذلك وإن أراد أنه دل صريحاً على الدوام أشكل في كثير من صورته أو أكثرها بل لا معنى للاستصحاب حينئذ ثم صرح التاج باتفاقهم على أنه لا بد من استقراء الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه (فحجة) أي فهو حجة (عندنا) معاصر الشافعية (دون الحنفية فلا زكاة عندنا) بسبب حججته (في عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الشرين (الكابلة)

الصور لا يتدفع في كونه دليلا وأيضا المناسبة والصوران والتأثير والإيماء قد ينفك كل واحد منها عن العلة ولم يكن ذلك قدحا في كونها دليلا على العلة ظاهرا انتهى ، وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والصوران شيئا واحدا وليس كذلك فإن الفرق بين الطرد والصوران أن الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والصوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما . والتفسير الأول للطرد المذكور في المحصول قال المحدث هو قول الأكثرين .

وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون إلى أنه حجة مطلقا وذهب بعض أهل الأصول إلى التخصيص ، فقال هو حجة على التفسير الأول دون الثاني ، ومن القائلين بالذهب الأول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضي عنهم قال القاضي حسين لا يجوز أن يدان الله به واختار الرازي والبيضاوي أنه حجة وحكاها الشيخ أبو إسحق الشيرازي في التبصرة عن الصيرفي قال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التويل عليه عملا والقنوي به . قال القاضي أبو الطيب الطبري ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلة واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق صاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون إنما قد سمعت كقولهم في مس الذكر آلة الحدث فلا ينتقض الوضوء بلسه لأنه طويل مشقوق أشبه البوق وفي السبي بين الصفا والروة إنه سبي بين جبلين فلا يكون ركنا كالسبي بين جبلين بنسابة ولا يشك عاقل أن هذا سخط . قال ابن السمعاني وسعي أبو زيد الذين يحملون الطرد حجة والأطراف دليلا على صحة العلة حشوية أهل القياس قال ولا يدع هؤلاء من جهة الفقهاء .

المسالك التاسع : الدوران ، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتهريم مع السكر في الصبر فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجبت الحرمة ثم لما زال السكر بصبره خلا زال التحريم فدل على أن العلة السكر . وقد اختلف أهل الأصول في إفاضة العلة فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المراحم لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وإنما هي علامة منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم قلب على الظن أنه معرف قال الصفي المحدثي هو المختار قال إمام الحرمين ذهب كل من يعزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تكثرت به العلل وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسالك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يفيد بمجرد لاقطما ولا ظنا واختاره الأستاذ أبو منصور وابن السمعاني والقرافي والشيخ أبو إسحق الشيرازي والإمامي وابن الحاجب . واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلة فلا يكون دليلا عليها الا ترى أن الملل دار مع العلة وجودا وعدما مع أن الملل ليس صلة لثبوتها قطعيا والوجود والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس صلة في الآخر اتفاقا والمتضايان كالأبوة والنسوة متلازمان وجودا وعدما مع أن أحدهما ليس بصلته الآخر لوجوب تقديم العلة على المعاول ووجوب تصاحب المتضايين وإلا لما كان متضايين .

المسالك العاشر : تنقيح المساط . التنقيح في اللغة التهذيب والتحجير ويقال كلام متقن أي لا يشوب فيه والناط هو العلة . قال ابن دقيق العيد وتسميهم عن العلة بالناط من باب الممار القنوي لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تلقى بغيره فهو من باب تشبيه العقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره انتهى . ومعنى تنقيح المساط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بالنسبة للفرق بأن يشترك لفرع في الأصل والفرع إلا كلفا وذلك لاستقلال كل حكم بالتقدير لا يشترط كمال الحكم لا يشترط كمالهما في الوجهة كقياس الآلة على البندق السراية فانه لا فرق

من الننانير بأن يرغب فيسأ بقيمة الكفلة (بالاستصحاب) لعدم وجوب الزكاة فيها الذي كان في عهده عليه أفضل الصلاة والسلام وسين الاستصحاب قال فيرواحد للطلب على القاعدة ومضاه أن الناظر يطلب الآن حجة ماضية (وأما الأدلة فيقدم) عند اجتباها وتنافي مدلولاتها (الجلي منها) ولو بالدليل كالقول بالدليل من حيث مضاه بالنسبة للآخر بأن يقاد منته (على الحق) منها كذلك بالنسبة للآخر وإن كان جليا في نفسه كالظاهر بالنسبة لنفسه (وذلك) أي المذكور من الجسلي والحقى (كالظاهر) ولو بالدليل (والمتوول) أي المحمول على مضاه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فإن الأول جلي والحقى والثاني خفي كما علم من مضاهما وحيث (فيقدم المسقط في) أي بسبب (مضاه المحقق) واعتباره بخفي أنه محتمل

بينهما إلا المذكورة وهو ملغى بالاجماع إذ لا مدخل له في القضية . قال الصبي الهندي والحق أن تنقيح  
المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو علم يتناولوه وغيره . وكل منهما قد يكون ظاهرا وهو  
الأكثر وقطعيا لكن حصول القطع فيها فيه الاخلاق بالتاء الفارق أكثر من الذي الاخلاق فيه بذكر  
الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع وحيث لا فرق بينهما في المعنى . قال الغزالي  
تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس ولا نفرق بين الأمة خلافا في جوازها وتنازعها العبدى  
بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه الى القياس وقد زعم الفخر الرازى  
أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر ورد عليه بأن بينهما فرقا  
ظاهرا وذلك أن المحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين الملة إما استقلالاً أو اعتباراً وفي تنقيح المناط  
لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين الملة .

المسلك الحادى عشر : بتحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على قضية وصف بنص أو اجماع  
فيجهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق أن الناس سارق ، وسعى تحقيق المناط لأن المناط  
وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعنية . قال الغزالي وهذا النوع  
من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة والقياس يختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا .

واعلم أنهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام : قياس على وقياس دلالة وقياس  
في معنى الأصل ، فقياس الملة ماصرح فيه بالعلة كما يقال في التبيذ إنه مسكر فيحرم كالخمر ، وقياس  
الدلالة هو أن لا يذكر فيه الملة بل وصف ملازم لها كالوعلل في قياس التبيذ على الخمر برائحة  
المشتد ، والقياس الثانى في معنى الأصل هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنى الفارق ، وهو تنقيح  
المناط كما تقدم .

وأيضا قسموا القياس الى جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنى الفارق بين الأصل والفرع كقياس  
الأمة على العبد في أحكام العتق فانا نعلم قطعا أن المذكورة والأئمة فيها مما لم يمتعه الشارع وأنه  
لا فارق بينهما إلا ذلك لحصل لنا القطع بنى الفارق ، والحقى بخلافه وهو ما يكون بنى الفارق  
فيه مظنوننا كقياس التبيذ على الخمر في الحرمة إذ لا يمتنع أن نكون خصوصية الخمر معتبرة  
ولذلك اختلفوا في تحريم التبيذ .

### افصل الخامس

#### فيما لا يجرى فيه القياس

لمن ذلك الأسباب . وقد اختلفوا في ذلك فذهب أصحاب أبى حنيفة وجماعة من الشافعية  
وكثير من أهل الأصول إلى أنه لا يجرى فيها . وذهب جماعة من أصحاب الشافعى إلى أنه يجرى  
فيها ، ومعنى القياس في الأسباب أن يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر  
فيحكم بكونه سببا ، وذلك نحو جعل الزنا سببا للعبد فيقاس عليه اللواط في كونه سببا للعبد .  
احتج الشافعيون بأن علة سبية المقبس عليه وهي قدر من المحسنة يتضمنها الوصف الأول  
منتفية في القياس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط المحكمة وتنازع الوصفين  
فيجوز اختلاف قدر المحكمة الحاصلة بهما ، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو

جمله على معناه التحقيق لأنه  
ظاهر باعتباره كما تقدم  
(على) (جمله على معناه)  
الجازى وعلى مجموع المعنى  
لأنه باعتبار ذلك مقول فان  
دل دليل عليه انكس  
الإسراء (و) عدم (الوجب)  
أى المقيد (العلم منها) (على)  
(الوجب) (أى المقيد) (الظن)  
ولا يخفى مع ذلك اشكال  
قوله (وذلك) (أى المذكور)  
من الموجب فلم والوجب  
للظن (كالنوازل) (والآحاد)  
سواء أريد بالمعلوم  
والمظنون منهما متاعها  
أو ورودها أما الأول فلأن  
النوازل لا يستلزم العلم بالمعنى  
بل قد تكون دلالة النوازل  
ظنية بل ذلك هو الغالب  
والعلم بالمعنى بواسطة  
القرائن لا يخص النوازل  
بل الآحاد كذلك على أن  
إرادة العلم بالمعنى تنافي قوله  
الآتى إلا أن يكون عاما الخ  
لأن العام القطعى الدلالة  
بأن قطع بعمومه ودلالته  
على كل فرد يقدم  
على الخاص الثانى الدلالة  
لأنه يقتضى القاطع  
بالمظنون كما تقدم

السببية لأن معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم . وإيضاً الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة يمكن جعلها مناطاً للحكم أولاً تكون . فعلى الأول قد استغنى القياس عن الالتفات إلى الوصفين وصار القياس في الحكم للترتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فأتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض ، وعلى الثاني فاما أن يكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تضبط هي به أولاً فعلى الأول صار القياس في الحكم للترتب على ذلك الوصف فأتحد الحكم والسبب أيضاً ، وعلى الثاني لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وهو لا يجوز . واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس في الأسباب ، وذلك كقياس الثقل على المهدد في كونه سبباً للقصاص وقياس الرقابة على الزنا في كونها سبباً للعقد . وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لأن النزاع انما هو فيما نفاذ فيه السبب في الأصل والفرع أى الوصف التضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب واحد يثبت لهما أى لمحل الحكم وهما الأصل والفرع بجهة واحدة ففي الثقل والمهدد السبب هو القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي الزنا والرقابة السبب البالغ فرج في فرج محرم شرعاً مستثنى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد . وهذا الجواب لا يرد على الحنفية للمانعين من القياس في الأسباب لأنهم لا يقولون بالقصاص في الثقل ولا بالحد في الرقابة وانما يرد على من قال بجمع القياس في الأسباب من النافعية فاتهم يقولون بذلك . قال المحقق السعد والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك يعني لكونه ليس محل النزاع يمكن في كل صورة فان القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا إثبات الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويودون إلى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب . واختلفوا أيضاً هل يجري القياس في الحدود والكفارات أم لا فمنه الحنفية وجوزة غيرهم . احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تسقط كعدد المائة في الزنا والنفائين في القذف فان العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الأصل وما كان يعقل منها كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كاللا تعقل أعداد الركعات . وأجيب عن ذلك بأن جريان القياس إما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لا يعقل فانه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه كافي في غير الحدود والكفارات ولا يدخل خصوصيتهما في امتناع القياس . وأجيب عما ذكره من الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بغير الواحد وبالشهادة فان احتمال الخطأ بهما قائم لأهمهما لا يفيدان القطع وذلك يقتضى عدم ثبوت أحدهما والجواب الجواب . واحتج القائلون بآثبات القياس في الحدود والكفارات بأن اللبيل الدال على حجية القياس يتناولهما بمصومه فوجب العمل به فهما . ويؤيد ذلك أن الصحابة حدوا في الخمر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال على رضى الله تعالى عنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد الافتراء فأقام مظنة الشيء مقامه وذلك هو القياس ، واحتجوا أيضاً بأن القياس انما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به . ولعل أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كصبر الدية على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل انه من مذهب الجمهور وأن المخالف في ذلك شذوذ ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى الملل به الحكم في الأصل واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه بأن الأحكام الشرعية متناهية لأنه يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمباثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لأن حكم

بيانه أول فصل التعارض وحل العلم في الاستثناء على ظني الدلالة تصف وفيما اختلاف معنى المستثنى والمستثنى منه بلا قرينة ولا حاجة وحلها على القطعين دلالة لا يصح لاستثناء هذا القسم إلا أن يكون أحدهما ناسخاً كما تقدم ثم وأما الثاني فلان نص التواتر لا يفيد العلم بوروده إذ بوروده ليس معنى له حتى يفيد بل القى يفيد العلم بوروده انما هو نقله على وجه التواتر مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار متواتر والقطع بوروده لم يستفد من اللفظ للقطع بأن هذا اللفظ لا يشعر به بالورود عنه صلى الله عليه وسلم ولا ارتباط له به وانما استفيد من نقله على وجه التواتر وقد يجاب بأن المراد الثاني أو أعم بمعنى أن قطعي الدلالة مقدم على ظني الدلالة وقطعي السند مقدم على ظني السند

الشيء حكم منه . وأجيب بأن هذا القدر لا يوجب الجحائل وهو الاشتراك في النوع فإن الأنواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد فيجمعها حد واحد وهو حد ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في الجنس ويمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحيثما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما لاما كان يلحقها باعتبار غيره .

## الفصل السادس

### في الاعتراضات

أى ما يترض به المخبر على كلام المستدل وهى في الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام مطالبات وقواعد ومعارضة . لأن كلام المخبر إما أن يتضمن تسليماً مقدمات الدليل أولاً . الأول المعارضة والثانى اما أن يكون جوابه ذلك الدليل أولاً . الأول المطالبة . والثانى القدر وقد أظن الجدليون في هذه الاعتراضات وسوءادارة الأبحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضاً وبضهم خمسة وعشرين . وبضهم جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة إليها فقال هى فساد الوضع ، فساد الاعتبار عدم التأثير ، القول بالموجب ، النقص ، القلب ، المنع ، التقسيم ، المعارضة ، المطالبة . قال والسكل مختلف فيه الالتماع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على المنع والمطالبة وفيه أنه قد خالف في المنع غير واحد منهم الشيخ أبو إسحق الشيرازى وخالف في المطالبة شاذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب في المختصر أنها راجعة إلى منع أو مسارعة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون انتهى . وقد ذكرها جمهور أهل الأصول في أصول الفقه وخالف في ذلك النزائلى فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه وقال إنها كالملاوة عليه وأن موضع ذكرها علم الجدل ، وقال صاحب المحصول إنها أربعة : النقص ، وعدم التأثير ، والقول بالموجب ، والقلب انتهى . وسند ذكر ههنا منها ثمانية وعشرين اعتراضاً . الاعتراض الأول : النقص وهو تخلف الحكم مع وجود الملة ولو في صورة واحدة فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضاً شامعاً عند من يراه قادحاً وأما من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً بل يجهله من باب تخصيص الملة وقد بالغ أيرز بد في الرد على من يسميه نقضاً ، وينحصر النقص في تسع صور لأن الملة إما منصوبة قطعاً أو ظناً أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لما منع أو فوات شرط أو بدونها . وقد اختلف الأصوليون في هذا الاعتراض على مذاهب .

الأول : أنه يقدح في الوصف المدمى عنه مطلقاً سواء كانت منصوبة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لما منع أو لما مانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبي الحسين البصرى والأستاذ أبي إسحق والغنصر الرازى وأكثر أصحاب الشافعى ونسبوه إلى الشافعى ورجعوا أنه مذهبه . المذهب الثانى : أنه لا يقدح مطلقاً كونها عنه فيما وراء النقص ويتمتع بتقدير مانع أو تخلف شرط وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد .

المذهب الثالث : أنه لا يقدح في المنصوبة ويقدح في المستنبطة حكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقص يبطل الملة المستنبطة . وقال في المحصول زعم الأكثر أن على الوصف إذا ثبت بالنقص لم يقدح التخصيص في علية .

المذهب الرابع : أنه يقدح في المنصوبة دون المستنبطة حكاه الذى قبله حكاه بعض أهل الأصول وهو ضعيف جداً .

التحليل المذكور على الثانى مع المسامحة فيه وإرادة أن المتواتر يفيد من حيث تواتره القطع بصحته فليتأمل وإذا قسم الموجب فليعلم ( فيقدم الأول ) أى المتواتر لأنه موجب للعلم على ما تقرر ( على الثانى ) أى الآحاد الموجب للعلم ( إلا أن يكون ) الأول ( عاماً ) والثانى خاص ( فيخص ) الأول ( بالثانى ) أى التخصيص الذى ( يقدم ) بيانه ( من ) البيان ( تخصيص الكتاب ) الذى هو متواتر بالسنة وإن كانت آحاداً ودخل في المتن منه عكس ذلك وهو صحيح لأن في التخصيص تقديم الخاص وما لو كان المتواتر على الدلالة وتساوى في المحصور أو المصوم وتأخر الآحاد

المذهب الخامس : أنه لا يقدح في المستنبطة اذا كان مانع أودعهم شرط و يقدح في المنصومة حكاه ابن الحاجب وقد أنكره عليه وقالوا لهم فهم ذلك من كلام الأمدى وفي كلام الأمدى ما يذهب .  
المذهب السادس : أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصومة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح واختاره البياضى والسفى الهنذى .

المذهب السابع : أنه يقدح في المستنبطة في صورتين اذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ولا يقدح في صورة واحدة وهى ما اذا كان التخلف بدونها ، وأما المنصومة فان كان النص قنيا وقدر مانع أو فوات شرط جاز وان كان قطعيا لم يجوز أى لم يكن وقوعه لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل ، وحاصله أنه لا يقدح في المنصومة إلا بظاهر علم ولا يقدح في المستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط واختاره ابن الحاجب وهو قريب من كلام الأمدى .

المذهب الثامن : أنه يقدح في علة الوجوب والحل دون علة المحذور حكاه القاضى عن بعض المعتزلة .  
المذهب التاسع : أنه يقدح إن انتقض على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وإن اطردت على أصله أزم (١) حكاه الأستاذ أبراسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشو الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا لكن تركه أولى .

المذهب العاشر : ان كانت العلة مؤثرة لم يرد النقص عليها لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه ومثله لا ينقض حكاه ابن السمعاني عن أبى زيد ورده بأن النقص يفيد عدم تأثير العلة .  
المذهب الحادى عشر : ان كانت العلة مستنبطة فان اتجه فرق بين محل التعليل وبين سورة النقص بطلت عليه لكون المذكور أول أجزاء من العلة وليست علة تامة وان لم يتجه فرق بينهما فان لم يكن الحكم مجمعا عليه أو ثابتا بمسلك قاطع بطلت عليه وإلا فلا واختاره امام الحرمين الجوينى .  
المذهب الثانى عشو : أن يتخلف الحكم عن العلة وه ثلاث صور : الأولى أن يعرض في جريان العلة ما يقتضى عدم اطرادها فانه يقدح . الثانية أن تقتضى العلة لا للحل في نفسها لكن لمعارضة علة أخرى فهذا لا يقدح . الثالثة أن يتخلف الحكم لا للحل في ركن العلة لكن لعدم مصادقتها محلها أو شرطها فلا يقدح وهذا اختيار الغزالي وفي كلامه طول .

المذهب الثالث عشر : ان كان النقص من جهة للسند فلا يقدح لأن السند لا يكون صحيحا في نفسه وينقضه السند فلا يكون قطعه دليلا على عبادته لأنه قد ينقضه على أصله ويكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقص من جهة المعترض قدح ، حكاه الأستاذ أبو منصور .  
المذهب الرابع عشر : أن علة الوصف ان ثبتت بالنسبة أو الدوران وكان النقص يتخلف الحكم عنها لمانع لم يقدح في علية وان كان التخلف لا لمانع قدح ، حكاه صاحب المحصول ونسبه الى الأكثرين .

المذهب الخامس عشر : أن الخلاف في هذه المسئلة لفظي لأن العلة إن فسرت بالمرجية فلا يتصور عليها مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة فيصور عليها مع الانتقاض وهذا رجعه الغزالي والبياضى وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوي لا لفظي على كل حال .

قال الزركشى في البحر : واهل أنه اذا قال المعترض ما ذكرته من العلة منقوض بكذا فمستدل أن يقول لا نسلم ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقص وهذه المطالبة مسوعة بالافتقار انتهى .

(١) كذا بالأصل الذى منبأ به ولم يحك أبراسحق هذا المذهب في الملح فلمله حكاه في المختص فليجبه اليه .

ولم يمكن الجمع بينهما لكن القدم هنا الآحاد لأن الصحيح نسخ المتواتر بالآحاد كاتقدم وهذا وارد عليه ولا يجدي الاعتذار عنه بأن تركه إياه لهم بهما سبق لأن ما استثناه معلوم مما سبق أيضا ويمكن أن يجاب بأنه أراد بهذا الصنيع التفتيه بما ذكره على ما ذكره مع الاختصار والتوصل الى تدريب للتعليم بامتحان تنبيهه بما ذكره لما تركه (و) بقسم (الناطق) وهو قول الله جل وعلا وقول رسوله صلى الله عليه وسلم كاتقدم ولنا قال (من) التبييض أوليان (كتاب أوسنة) متواترة أو آحاد (على القياس) بأنواعه ولو قطعيا بأن قطع بطله حكم الأصل وبمصولها في الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف

قال الأصمغاني لا يشترط في القيد المنافع للنقض أن يكون مناسباً بل غير المناسب مقبول  
مسموح اتفاقاً والمنافون من التليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال في الحصول هل يجوز دفع  
النقض بقيد طردى أما الطردون فقد جوزوه وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزوه والحق أنه  
لا يجوز لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثراً لم يكن مجموع العلة مؤثراً وهكذا قال إمام الحرمين في  
البرهان ثم اختار التخصيل بين أن يكون القيد الطردى ينير إلى مسألة تطرق مسألة النزاع بقفه  
فلا يجوز نقض العلة وإلا فلا يخيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بقفه ولكن  
سماينة السمي به لما عده مشورة بين النظر فهل يكون التقييد بمثابة تخصيصاً لعلته اختلف فيه  
الجديليون والأقرب تصحيحه لأنه اصطلاح .

الاعتراض الثاني : الكسر ، وهو اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار  
بشروط أن يكون المضاف مما لا يمكن أخذه في حد العلة هكذا قال أكثر الأصوليين والجديليين  
ومنهم من فسره بأنه وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه والراد وجود معنى تلك العلة في  
موضع آخر ولا يوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالتنقض ولهذا قال ابن الحاجب  
في المختصر الكسر وهو نقض للمعنى والكلام فيه كالتنقض ، ومثاله أن يطل المستدل على القصر  
في السفر بالمشقة فيقول المترض ماذا كره من المشقة ينقض بشقة أرباب السنانق الشافة في الحضر  
وقد ذهب الأكثرون إلى أن الكسر غير مبطل ، وأما جماعة من الأصوليين منهم الفخر الرازي  
والبياضاي فخلوه من القواعد . قال الصفي الهندي الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة  
وذلك هو ما عر عنه الأمدى بالنقض المكسور قال الصفي الهندي وهو مردود عند الجاهل إلا إذا  
بين الخصم إلهاء القيد ونحن لانفي بالكسر إلا إذا بين أما إذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود وأما  
إذا بين فلا أكثر من على أنه قاطع وقال الأمدى : والأكثر من على أنه غير قاطع مردود وقال  
الشيخ أبو إسحق الشيرازي في التلخيص : واعلم أن الكسر سؤال مليح والاعتقال به ينهي إلى  
بيان القفه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به ويسمونه النقض  
من طريق المعنى والالزام من طريق القفه وأنكره طائفة من الحراسانيين قال وهذا غير صحيح  
لأن الكسر نقض من حيث المعنى فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ انتهى ، وقد جعلوا منه  
مارواه البيهقي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعى إلى دار فأجلب ودعى إلى دار أخرى فلم يجب  
فقبل له في ذلك فقال إن في دار فلان كلباً فقيل وفي هذا البار سنور فقال السنور سبع ، ووجه  
الدلالة أنهم غلوا أن المرأة يكسر المعنى فأجلب بالفرق وهو أن المرأة سبع أي ليست بنجسة  
كذا قيل . قال في المسحول قال الجديليون الكسر ينافي النقض فانه يرد على إحالة الملل لاعلى  
عبارته والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لامعنى الكسر فإن كل عبارة لإحالة فيها فهي طرد  
محذوف فالوارد على الإحالة نقض ولوأورد على أحد الوصفين مع كونها مختلفين فهو باطل لا يقبل .  
الاعتراض الثالث : عدم الحكم ، وهو وجود الحكم بدون الوصف بصورة أخرى كاستدلال  
الحنفى على منع تقديم أذان السبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها كالمغرب فيقال له هذا  
الوصف لا يتعكس لأن الحكم المعنى هو منع التقديم للأذان على الوقت موجود فيما قصر من  
الصوات لعلته أخرى قال إمام الحرمين إذا قلنا إن اجتباع الملل على معلول واحد غير واقع فالكسر  
لازم مالم يثبت الحكم عند انتفاء العلة يتوقف لكن لا يلزم المستدل بيانه بخلاف ما أزمانه في  
النقض لأن ذلك داع إلى الاشارة وسببه أن اشعار المعنى بالنفي منقطع عن اشعار الثبوت

لحكم الأصل يفيد اعتبار  
خصوص الأصل في العلة  
يقطع بمصطلح في الترفع  
(إلا أن يكون النطق عاماً)  
والقياس خاصاً (فيخص)  
النطق العام (بالقياس)  
الخاص (ككلاً) أى  
كتخصيص النطق العام  
بالقياس الخاص (تقدم) في  
مبحث التخصيص بقده  
ويرد على اقتضائه على  
هذا الاستثناء أنه تقدم أيضاً  
تصحيح جواز نسخ النطق  
بالقياس فإن اعتبر بطله  
مما سبق لم ينفذ لأن  
ما ذكره كذلك ويجب  
بما سبق آخاف نظيره (و)  
يقسم (القياس الجلى)  
وهو ما قطع فيه بالفاء  
الفارق كقياس الأمة على  
العبد في تقويم حصة  
الشريك على شريكه  
الموسر وعقبتها عليه إذ  
يقطع بالفاء الفرق المذكور  
أو كان احتمال الفارق ضيفاً



بالجوت وقال الآمدى لا يرد سؤال العكس إلا أن يتفق المتناظران على انقضاء العلة .

الاعتراض الرابع : عدم التأثير ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول أن هذا الاعتراض قوى حتى قال ابن الصباغ إنه من أصح ما يعترض به على العلة وقال ابن السمعاني ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجهاً بعد أن بين الملل التأثير لملته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على سببها بالتأثير وقد جعله القائلون به متقياً إلى أنسام : الأول عدم التأثير في الوصف لكونه طردياً وهو راجع إلى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقصر على وقتها كالتأثير فتقوم لا تقصر وصف طردى بالنسبة إلى وصف عدم التقديم . الثاني عدم التأثير في الأصل لكونه مستثنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالنسبة كقولهم في بيع الثياب مبيع غير مرئي كالطبر في الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئي فإن السجدة من التسليم كاف لأن بيع الطبر لا يصح وإن كان مرئياً ، وحاصله مطرحة في الأصل لأن المفترض يلغى من العلة وصفاً ثم يمارسه المستدل بما بقي . قال إمام الحرمين والذى صار إليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا ، وقيل بل يصح لأن ذلك القيد له أثر في الجملة وإن كان مستثنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لأن ذلك القيد ليس محله ولا وصفاً له فذكره لمؤلفو اختلاف الشاهد الثالث لأنه متبني لأن صيرعند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين تركنا . الثالث عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً بأن يكون له قاعدة في الحكم إما ضرورة بكقول من اعتبر الاستصحاب بالأحجار <sup>(١)</sup> وإما غير ضرورة كقولهم الجعة ملاة مفروضة فم نفقرا إلى إذن الإمام كالظاهر فإن قولهم مفروضة حشو لحذف بضر . الرابع عدم التأثير في الفرع كقولهم زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كنف . فإن كونه غير كنف لا أثر له فإن النزاع في الكنف وغيره سواء . وقد اختلف فيه على أقوال : الأول الجواز قال الأستاذ أبو بكر وهو الأصح ، والثاني المنع ، والثالث التنصيص وهو عدم الجواز مع تبين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره إمام الحرمين . الخامس <sup>(٢)</sup> عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلق به كقولهم في المرتدين الذين يتلون الأموال مشركون أغلوا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالطبري فإن دار الحرب لا تدخل لها في الحكم فلا قاعدة قد كرها لأن من أوجب الضمان بوجه وإن لم يكن في دار الحرب وكذا من نفاذ بنية مطلقاً .

الاعتراض الخامس : القلب . قال الآمدى هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لاه أو يدل عليه وله والأول فلما يتفق في الأقبسة ، ومثله في النصوص باستدلال الحنفى في توريث المال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم المال وارث من لا وارث له ثابت ليرثه عند عدم الوارث فيقول المفترض هذا يدل عليه لاه لأن مناه حتى توريث المال بطريق الثابتة كما يقال الجوع زاد من لازاده والعسر حيلة من لا حيلة له أي ليس الجوع زائداً ولا العسر حيلة . قال الفخر الرازى في الحصول القلب معارضة إلا في أمرين : أحدهما أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات محسنة ، والثاني لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل لأن أصله وفرعه أصل الملل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات أما فيما وراء هذين الوجهين

(١) كذا بالأصل من غير ذكر القول ولا شبهة أنه سقط من بعض النسخين .

(٢) كذا في الأصل بتأخير القسم الخامس من بيان الاختلاف في أصل عدم التأثير ومله من تصرفات بعض النسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم .

كقياس العمياء على الصوراء في التسع من التضيعة وإن احتمل الفرق بأن العمياء ترشد إلى المرحى الجيد فترضى فقسمن والصوراء توكل إلى نفسها وهي ناصة البصر فلا ترضى حتى المرحى فيكون المور مظنة الخزال لنسخته (على) القياس (الحنفى) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمقتضى على القتل بمعد في وجوب القصاص فإن أباح فيه فرحه الله يرى أن القتل بمقتضى شبه عمد لا قصاص فيه ويفرق بأن المحدد وهو الفرق للأجزاء <sup>بالر</sup> آلام موضوعة للقتل والمثل <sup>بالر</sup> كالصا آفة موضوعة للتأديب بالصا فكان ذلك شبهة في قصد القتل فنمت القصاص ولا يفتنى أن قوة احتمال الفرق

فلا فرق بينه وبين المعارضة قال الهندى والتحقيق انه دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لاه في تلك السنة على ذلك الوجه انتهى ، وجهه ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين : أحدهما تصحيح مذهب المعترض فيزعم منه بطلان مذهب المستدل لتناقضهما . وثانيهما إبطال مذهب المستدل ابتداء إما صريحا أو بالانزاع . ومثال الأول أن يقول الحنفى الامتصاص يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بصفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بصفة . ومثال الثاني أن يقول الحنفى في أنه يكفى مسح ربيع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أخفه كإحدى الأضغاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربيع كإحدى الأضغاء هذا الصريح . وأما الانزاع فلأنه أن يقول الحنفى يبيع غير الرضى يبيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يشترط فيه خير الرؤية كالنكاح ، وقد ذهب إلى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قاذح وأنكره بعض أهل الأصول وقال إن الحكمين أى ما يشترط للمستدل وما يشترط للقاتل إن لم يتناقضا فلا قلب إلا ما منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكميين غير متنافيين وإن استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بينه فلا يكون قلبا إذ لابد فيه من الرد إلى ذلك الأصل . وأجاب الجمهور عن هذا بأن الحكميين غير متنافيين لقائهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع فإذا أثبت القاتل الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل امتنع ثبوت الحكم الأول وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلا لا دينا ، وقال أبو الطيب الطبري أن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدلل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في مسألة الساحة قال وفي هذا البناء ضرر بالغالب فقال له أصحابنا وفي بيع صاحب الساحة أضرار به قال ومن أصحابنا من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهد لك ويشهد عليك قال وهذا باطل لأن القاتل عارض للمستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله صار كالواقعه بدليل آخر وقيل هو باطل إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية . ومن أنواع القلب جعل المعلوم علة والمعلوم معلولا وإذا أمكن ذلك نبيح أن لاهة فإن العلة هي الوجهة والمعلوم هو الحكم الواجب لها . وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه منها ما قلنا من الفخر الرازى وقال القاضى أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازى إنه معارضة فانه لا يفسد العلة وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول .

الاعتراض السادس : القول بالموجب ، بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل قال في الحصول وحده تسليم ما يجبه المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى ، قال الزركشى في البحر وذلك بأن يظن الممثل أن ما أتى به مستزم لطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستزم قال وهذا أول من تعريف الرازى له بموجب العلة لانه لا يخفى بالقياس . قال ابن المير حذوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء التنازع فيه وهو غير مستقيم لانه يدخل فيه ما ليس منه وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النتيجة في الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في أر بعين شاة فقال المعترض أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يقتل محل التنازع عندى كالظنون (١)

(١) قوله عندى كالظنون هكذا فيما نبيح لى من خط كاتب الأصل الذى بأيدىنا بعد إسماعيل النظر وإدمان النكر فانه كان قد لب قلبه فيها بحيث لا يتردى منهما إلى اسوداد على يياض وإلى الله المشتكى وهو المستعان .

لا يمنع إلقاء كما تقرر في محله وقد أجيب عن هذا الفرق بأن المراد بالقتل للمحق بالهدد ما يقتل غالبا كالجموع والديوبس الكافرين والخارجين وهدم الجدار أى ولو كان كونه قتل غالبا بواسطة خصوص المحل دون كبر الآلة كالصاع بالنسبة للمقاتل (وذلك) أى تقديم القياس الجلى على الحنفى (كقياس) أى تقديم قياس (العلة) على قياس (الشبه) بل وعلى قياس (الادلة) كما هو ظاهر (فان وجد في النطق من كتاب أو سنة ما يغير الأصل) ولما احتمل بالاصل أموراً وتوهم أنه يختلف الحال فسر بقوله (أى العدم الاصل الذى يعبر عن استصحابه) باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق بأن يستند ما دل عليه (وإلا

للمستدل وليس قولاً بالوجب لأن شرطه أن يظهر عند المستدل في العلة قيام الحد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عند معتبر . ومن أنواع القول بالوجب أن يذكر المستدل إحدى المقدمات ويكت من الأخرى ظناً منه أنها مسلمة فيقول انحصار مرجع المقدمة ويبقى على النفع لما عداها . ومنها أن يعتقد للمستدل تلازم بين محل النزاع وبين محل آخر فينبغ الدليل على ذلك المحل بناءً منه على أن ثابت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع فيقول المترض بالوجب ومنع للالزمة . والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع . قال امام الحرمين وابن السمعاني وهو سؤال صحيح إذا خرج مخرج المانعة ولا بد في وجهه من شرط وهو أن يستند الحكم الذي ينصب له العلة إلى شيء مثل قول الخنفي في ماء الزعفران ماء خالطه طاهر والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء فيقول المترض المخالطة لا يمنع لكنه ليس بماء مطلق . قال في المنحول الأصوليون يقولون تارة إن القول بالوجب ليس اعترافاً وهو لسرى كذلك فإنه لا يبطل العلة لأنها إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلا تنجز وحكمها متفق عليه أولى . واختلفوا هل يجب على المترض ابداء سند القول بالوجب أم لا ف قيل يجب لقربه إلى ضبط الكلام وصونه عن الخطأ والافتقار بقول بالوجب على سبيل التناذر وقيل لا يجب لأنه قد وفي بما عليه وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بما أخذ مذهبه قال الآمدي وهو المختار .

الاعتراض السابع : الفرق ، وهو ابداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أجزءه علة وهو معدوم في الفرع سواء كان مناسباً أو شبيهاً إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فينبغي المترض وصفاً قارفاً بينه وبين الفرع . قال في الحصول الكلام فيه مبنى على أن تحليل الحكم بعلمين هل يجوز أم لا انتهى . وقد اشترطوا فيه أمرين . أحدهما أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من اوجوهه والا لكان هو هو وليس كما افترده الأصل بوصف من الأوصاف يكون مؤثراً مقتضياً للحكم بل قد يكون ملغى للاعتبار بشبهه فلا يكون الوصف الفارق قادماً والثاني أن يكون قاطعاً للجمع بين أن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جمهور الجدلين في هذه الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع إذ اللفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه . وقال بعضهم حقيقة النوع من الإلحاق بذلك وصف في الفرع أو في الأصل قال امام الحرمين والأستاذ أبو إسحق إن الفرق ليس سؤالاً على حياته وإنما هو معارضة الأصل بمعنى أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعه مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجمهور المحققين من الأصوليين والفتاوى قال امام الحرمين ويترض على التفرق مع قبوله في الأصل بما يترض به على البطل المستقلة .

الاعتراض الثامن : الاستفسار ، وقد قدمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى اللفظ أن كان غريباً أو مجملًا ويقع جهل أو الهمة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متعلقاً لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن ينضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتغال اللفظ على إجمال أو غرابة فيقول المترض أولاً اللفظ الذي ذكره المستدل مجمل أو غريب بل دليل كلما قصد ذلك يتوجه على المستدل التفسير . وحكي السني الهندي أن بعض الجدلين أنكر كونه اعتراضاً لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه . قال بعض

أى وإن لم يوجد في النطق (ذلك) أى ما ينبر الأصل (فيستصحب الحال) وبين بقوله (أى العدم الأصل) أن للراد بالحال هنا هو للراد فيما تقدم أنما بالأصل لثلاثتهم من اختلاف التعبير اختلاف المعنى وبين الراد بالاستصحاب بقوله (أى يميل به) أى يعتقد وظاهر أن ما ينبر الأصل من النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف لا والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه مادل عليه اللفظ لاني محل النطق بل والقياس على ما فيه فإنه يستفاد من حكم الأصل المدلول للنطق بملاحظة عليه ثبوت حكمه في غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التنازع هنا وكأنه توهم أن الراد

أهل الأصول إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جالوه طليعة جيشها وليس من جنسها إذ الاعتراض عبارة عما يخش به كلام المستدل والاعتراض ليس من هذا القبيل .

الاعتراض التاسع : فساد الاعتبار ، أى أنه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم لمخالفته لنص أو الإجماع أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس أو كان تركيبه مشتملا بنقيض الحكم المطلوب . ونص فساد الاعتبار : إجماع من أهل الأصول بمخالفته لنص وهذا الاعتراض مبنى على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق وخالف في ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد .

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه : الأول (١) الظن في سند النص إن لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو بيان أن المراد به غير ظاهره أو أن مدلوله لا ينال حكم القياس أو المطرقة له بنص آخر حتى يقاطعها ويصح القياس أو أن القياس الذى اعتمد أرجح من النص الذى عارضه ويقم الدليل على ذلك .

الاعتراض العاشر : فساد الوضع ، وذلك بإبطال وضع القياس المنصوص في إثبات الحكم المنصوص بأن يبين المفترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يجب به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا أو أحدهما مطلقا والآخر مطلقا أو أحدهما إثباتا والآخر نفي . والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذى قبله أن فساد الاعتبار أهم من فساد الوضع فكل قاسد الوضع فاسد الاعتبار ولا عكس وجعلهما أبراسحق الشيرازي واحدا وقال ابن برهان هما شيان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يطلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص وقيل فساد الوضع هو انهيار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتزيلها منزلة تعدد الأوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملامة الوصف لنقيض دون دلالة الدليل إن هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى النقص في المناسبة قال ابن السمعاني وذكر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد الأعلى الطرد والطرد ليس بمحجة وقيل هو أقوى من النقيض لأن الوضع إذا قسد لم يبق إلا الانتقال والنقص يمكن الاحتراز منه . وقال الأصمغاني في شرح المصول هو مقبول عند المتقدمين ومنه المتأخرون إذ لا توجه له لكونه خارجا عن المنع والمعارضة . وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المفترض .

الاعتراض الحادى عشر : المنع . قال ابن السمعاني : الممانعة أرفع سؤال على الظل وقيل أساس المناظرة وهو توجه على الأصل من وجهين . أحدهما منع كون الأصل مطلقا لأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يمتثل وإلى ما لا يمتثل فن ادعى تعليل شيء كلف بيانه . قال إمام الحرمين إنما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرا فإن الفرق في العلة المحررة يرتبط بالأصل . قال الكيا هذا الاعتراض باطل لأن الظل إذا أتى بالجهة لم يكن لهذا السؤال معنى . الثانى منع الحكم في الأصل . واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضى انقطاع المستدل أم لا فقيل إنه يقتضى انقطاعه وقيل إنه لا يقتضى ذلك وبه جزم إمام الحرمين والكيا الطبري قال ابن برهان إنه المنع الصحيح المشهور بين النظار واختاره الأمدى وابن الحاجب . وقيل إن كان المنع جليا فهو انقطاع

(١) كذا بالأصل بالتصير هنا بالأول وعدم التعبير فيها به بالثاني والثالث والرابع والخامس والسادس قلل أصل التوثيق إماخرقه بعض الناسخين بالأول والحط فيه سهل .

بالنظر هنا المنطوق المقابل  
لفهم وهو سهو قطعا  
(ومن شرط) أى من  
شروط (الفتى) وأتى بمن  
نظرا السلك من التماثلات  
وحده أولاً من شروطه  
أيضا أمورا أخر لا يتناولها  
اسم الآلة كالبلوغ والعقل  
فلا حاجة لما تكلفه  
التأني (وهو المجتهد)  
يحتمل إرادة اتحادها  
مفهوما وإرادة اتحادها  
ماصدا ولعل الثاني أقرب  
(أن يكون علما) علما  
تصديقا (بالفتى) بمعناه  
السابق أول الكتاب  
لصاحبه هنا بل بمعنى  
المسائل أصلا وفرا خلافا  
ومطابعا تميزت معجولة  
بمن الخاف إلى الفتنة  
وطى هذا أفراد الشارح  
تفسير المعنى لاقتدير  
الامراب بقوله (أى) علما  
(بمسائل الفتنة) أى بالمسائل  
التي هي الفتنة وأجل منها

وان كان خنيا فلا واختاره الأستاذ أبو اسحق . وقيل يبيع حرف البلد القى وقت فيه النافذة فان الجدل مراسم فيجب اتباع الحرف وهو اختيار الغزالي ، وقيل ان لم يكن له مدرك غيره جار واختاره الأمدى .

الاعتراض الثاني : عشر ، التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما منوع والآخر مسلم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما . قال الأمدى وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد يكونان مسلمين لكن الشيء يرد على أحدهما غير الشيء يرد على الآخر اذا لو اتحد الشيء يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف في أنه لا يجوز كونهما ممنوعين لأن التقسيم لا يبيد وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن ابطال أحد محتمل كإبطال الاستدلال لا يكون ابطالا له إذ لعله غير مراده ، مثله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تضرع الماء فيجوز التيمم فيقول التضرع ما المراد يكون تضرع الماء سببا للتيمم هل تضرع الماء مطلقا أو تضرعه في السفر أو للرخص . الأول ممنوع وحاصلاته منع بعد تقسيم قاي في ما تقدم في صريح النسخ من كونه مقبولا أو مردودا موجبا للاقتطاع أو غير موجب .

وجوابه أن يعين للمستدل أن اللفظ موضوع له ولو عرفاً أو ظاهراً .

الاعتراض الثالث عشر : اختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كتقوله في شهود القصاص تسبوا قتل عمدا فزعم القصاص زجرا لهم عن القصاص كالشكركه فلتشرك بين الأصل والفرع إنما هو في الحكمة وهي الزجر والضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها وضابط الفرع محتمل أن يكون مساويا لضابط الأصل في الإضفاء إلى المقصود وإن لا يكون .

وجوابه ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطا عرفاً أو ببيان المساواة في الضابط .

الاعتراض الرابع عشر : اختلاف حكمي الأصل والفرع ، قيل إنه قاطع لأن شرط القياس مماثلة الفرع للأصل في علته وحكمه فإذا اختلف الحكم لم يتحقق المساواة وذلك كإثبات الولاية على الصغرة في نكاحها قياسا على إثباتها في مالها .

الاعتراض الخامس عشر : منع كون ما يدعيه المستدل حجة لحكم الأصل موجودا في الأصل فضلا عن أن يكون هو العلة . مثله أن يقول في الكلب حيوان يضل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ الخنزير فيقول المعارض لا نسلم أن الخنزير يضل من ولوغه سبعا ، والجواب عن هذا الاعتراض بإثبات وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حيا فالحسن وإن كان عقليا فبالعقل وإن كان شرعيا فالشرع .

الاعتراض السادس عشر : منع كون الوصف المدعى جلته علة قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وهو من أعظم الأسئمة لعمومه وتنسب ماله والخيار قبوله وإلا لأدى إلى اللبس في التمسك بكل طردى انتهى . ومثله أن يقول في الكلب حيوان يضل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ مطلقا بكونه يضل من ولوغه ، وجوابه بإثبات الطلية بملك من ماله كذا المذكورة سابقا . الاعتراض السابع عشر : القبح في المناسبة ، وهو إبداء مضدة راجعة أو مساوية لما تقدم من أن المناسبة تخبر بالمعارضة ، وجوابه ترجيح المصلحة على المضدة اجالا أو تضيلا .

الاعتراض الثامن عشر : القبح في إضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له . مثله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على تأنيدها إنها الحاجة إلى ارتقاء المحجب ، ووجه المناسبة

أو ينفي بقوله ( قواعد )  
وهي صورة الكلية  
( وقروعه ) للمترجمة تحتها  
ولعل المترجمة لا يتصور  
العلم بجميعها قالها لانتهاى  
وتزايد بتزايد الأزمان  
والافكار حجة يمكن  
من العلم بها من استخراج  
ما يرد عليه ( و ) عالما ( بما )  
فيها ) أى في مساله ( من )  
الخلافاً ) حيث كانت  
ذات خلاف وإنما اشترط  
عليه بما فيها من الخلاف  
( ليلجب ) أى ليتمكن  
من أن يذهب ( إلى قول )  
كائن ( منه ) أى من  
الخلافاً أى من أقواله  
بأن لا يخرج عنه ولو  
ملفقا منه كالتصنيف في  
الموافق كلام القولي  
مثلا بأحد شقيه ( و )  
ليتمكن من أن ( لاغافته )  
بالخروج عنه بالكلية  
( بأن يحدث قولاً آخر )  
مخايراً له راسداً ولم يعلم

أنه يفتى إلى رفع النجور وتزيره أن رفع الحجاب وثلاث الرجال والنساء يفتى إلى النجور وأنه يرفع بتعريم التأيد إذ يرتفع الطمع للفتى إلى مقدمات المم والنظر للنسبة إلى النجور فيقول للعرض لا يفتى إلى ذلك بل سد باب النكاح أنفى إلى النجور لأن النفس حريصة على ما صنعت منه إذ قوة داعية الشهوة مع اليأس من الحل مظنة النجور . وجوابه ببيان الأضواء إليه بأن يقول في هذه السئلة التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات المم والنظر وبالمقام يصير كالأمر الطيبي .

الاعتراض التاسع عشر : كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود ، وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهرا كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك .

الاعتراض للوفى عشرين : كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج وللشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متغيرة وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال ، وجوابه بتقرير الانضباط إما بنفسه أو برفعه .

الاعتراض الحادى والعشرون : المعارضة ، وهى الزام الاستدلال الجمع بين شيئين والنسبة بينهما فى الحكم اثباتا أو نكيا . كذا قال الأستاذ أبو منصور : وقيل هى الزام الخصم أن يقول قولاً قال بظنره وهى من أقوى الاعتراضات وهى أهم من اعتراض النقص فكل قض معارضة ولا عكس كذا قيل . وفيه نظر لأن النقص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا للفتى بخلاف معنى للمعارضة ، وقد أثبت اعتراض المعارضة للجمهور من أهل الأصول والجدل وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح . واختلف القائلون بها فى الثابت منها فقبيل إنما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولا يجوز معارضة البعوى بالبعوى .

والمعارضة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : معارضة فى الأصل ومعارضة فى الفرع ومعارضة فى الوصف . أما المعارضة فى الأصل ، فإن يذكر علة أخرى فى الأصل سوى العلة التى علل بها المستدل وتكون تلك العلة معدومة ويقول إن الحكم فى الأصل إنما كان بهذه العلة التى ذكرها المعارض لا بالعلة التى ذكرها المستدل . قال ابن السمعاني والسنى الهندى وهذا هو سؤال الفرق وذكر بعض أهل الأصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة التى يبدىها المعارض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطنم أو غير مستقلة بل هى جزء علة كزيادة الجراح فى القتل العمد العدوان فى مسئلة القتل بالقتل وهذا إذا كانت العلة التى جاء بها المعارض مسلمة من خصمه أو محتملة احتيالا راجعا أما إذا تعارضت الاحتمالات فقبل يرجع وصف المستدل وقبل وصف المعارض وقيل لاوجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكيم المفض ، ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضى هذه المعارضة إبطال دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الأستاذ أبو منصور ، ثم اختلفوا هل يجب على المعارض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع على أقوال : الأول أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته فى الفرع ليصح الإلحاق والا يطل الجمع . الثانى أنه يجب على المعارض البيان لأن الفرق لا يتم إلا بذلك . الثالث أنه إن قصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه ذلك والا لم يجب وهو اختيار الأمدى وابن الحجاب وجواب هذه المعارضة يكون إما بمتنع وجود الوصف فى الأصل أو بمتنع النسبة أو بمنع الشبه إن أثبتته بأحدهما لأن المعارضة لا تتم من المعارض إلا إذا كان الوصف الذى عارض به فى الأصل مناسباً أو مشابهاً إذ لو كان طرفاً لم تصح المعارضة أو بمتنع كون الوصف الذى أبداه المعارض ظاهراً أو بمتنع كونه منضبطاً أو ببيان إلغاء الوصف الذى وقتته المعارضة أو ببيان

الخلاف لم يأن من غلغلت كذلك وفهم من ذلك امتناع أحدث القول المذكور وإنما امتنع (الاستزلام اتفاق من قبله لعدم نهائهم) كلا وبسائر (إليه) ولو على وجه التجوز دون الاعتقاد بنهائهم إلى ما عطلناه (على فيه) والجمع على فيه يمنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع وظاهر أنه لا يجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يمكن أن يعلم أو يظن أن مذهب إليه غير خلق للخلاف أخذاً بما لا يلقى فى اشتراط معرفة مواقع الأنجام ولم يفسح الشارع على معنى قوله وعلما وقد يعطى على خلافا من باب حفظ المذهب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لم ما يسوغ الخصب

رجوعه إلى عدم وجود وصف في الفرع لآل ثبوت مراض في الأصل .

وأما المعارضة في الفرع ، فهي أن يمرض حكم الفرع بما يقتضي قبضه أو ضده بنص أو إجماع أو بوجود مانع أو بغوات شرط فيقول ماذا كرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضي قبضه أو ضده بنص هو كذا أو إجماع على كذا أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف أو بغوات شرط له . وقد قبل هذا الاعتراض أعني المعارضة في الفرع بعض أهل الأصول والجدل ونهت آخرون فقالوا إن دلالة المستدل على ما دامقده تحت قال الصبي الهندي وهو ظاهر الادعاء إذا كانت المعارضة بغوات شرط .

وأما المعارضة في الوصف فهي على قسمين : أحدهما أن يكون ضد حكمه . والثاني أن يكون في عين حكمه مع تعدد الجمع بينهما ، مثال الأول أن يقول المستدل في الوضوء إنها طهارة حكيم ففتقر إلى البينة قياساً على التيمم فيقول المعارض طهارة بالماء فلا فتقر إلى البينة قياساً على إزالة التنجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح ، ومثال الثاني أن يقول المعارض نفس هذا الوصف الذي ذكرته على خلاف ما ذكره فهو موضع ذلك بما يكون محتملاً .

الاعتراض الثاني والعشرون : سؤال التعدية ، وهو أن يبين المعارض في الأصل معنى غير ما عينه المستدل ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عقلت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه فكذا ما عقلت به أنا تمتد إلى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك لأن يقول للمستدل بكر جاز اختيارها كالصغيرة فيقول المعارض البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة فالصغر تمتد إلى الثيب الصغيرة . وقد اختلفوا في قبول هذا إبطال الاعتراض فقبله البعض ورده البعض وأدرجه الصبي الهندي في اعتراض المعارضة في الأصل .

وجوابه إبطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار ، واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار إليه المعارض من القسوة في التعدية أو لا يجب فقال أكثرهم لا يجب وقال بعض أهل الأصول يجب .

الاعتراض الثالث والعشرون : سؤال التركيب ، وهو أن يقول المعارض شرط حكم الأصل أن لا يكون ذاتياً مركب وهو قهلاً مركب الأصل ومركب الوصف ، ومرجع الأول منع حكم الأصل أو منع العلة ومرجع الثاني منع الحكم أو منع وجود العلة في فرع . وقد اختلفوا في قبوله فبعضهم قبله وبعضهم رده .

الاعتراض الرابع والعشرون : منع وجود الوصف الملل به في الفرع كأن يقول المستدل في أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعارض لا نسلم أن العبد أهله للأمان ، وجوابه بيان ما ثبت أهليته من حس أو عقل أو شريح وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجاً فيما تقدم .

الاعتراض الخامس والعشرون : المعارضة في الفرع ، وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادي والعشرين . الاعتراض السادس والعشرون : المعارضة في الوصف وقد تقدم بيانه أيضاً في الاعتراض الحادي والعشرين وإنما ذكرناها هنا وهناك لأن كثيراً من أهل الأصول والجدل جعلوا المعارضة في الأصل اعتراضاً والمعارضة في الفرع اعتراضاً والمعارضة في الوصف اعتراضاً وبعضهم جعل الثلاث المعارضات اعتراضاً واحداً ولا مشاحة في مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح .

الاعتراض السابع والعشرون : اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع سكان

المجتمعات وهو لا يكون خارقاً لذلك الخلاف وقد يراد به المتفق عليه بقرينة مقابله بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الإجماع وللشارح فيه كلام ينت مافيه في الأصل ثم اشتراط كونه علماً بالخلاف إنما هو كقائل السبكي لا يطعن الاجتهاد لا لكونه صفة فيه وما ذكره المصنف من اشتراط كونه علماً بالفقه مخالف لتصریح غيره بعدم اشتراطه إلا في جزم به في جمع الجوامع وشرحه لكن في حواشي المولى سعد الدين عن الإمام حجة الإسلام وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة إليها كيف والقرويع يولها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد ثم إنما يحصل

يقول المستدل بحمد اللانط كما يحسد الزاني لاشبهما (١) لإلحاح محرم شرعا مشتهري طبعاً فيقول  
المترض المصلحة في نحرهما مختلفتة فحق الزنا منع اختلاط الأنساب وفي اللواط دفع رذيلة اللواط  
وحاصله معارضة في الأصل بإبداء خصوصية ولهذا أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الأصل  
وبعضهم جعله اعتراضاً مستقلاً ، وجوابه بالناء المحصورة .

الاعتراض الثامن والعشرون : أن يدعى المترض لمخالفة بين حكم الأصل وحكم الفرع وهو  
اعتراض متوجه إلى المقدمة القائلة فيوجد الحكم في الفرع كما وجد في الأصل ، وحاصل هذا أن  
دعوى المترض للمخالفة إما أن تكون بلبيل المستدل فيرجع إلى اعتراض القلب أو بغيره  
فيكون اعتراضاً عاماً خارجاً عما تقدم وقد جعله بعضهم متدرجاً فيما تقدم .

وهنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات

اختلفوا هل يلزم المترض أن يورد الأستة سبعة بعضها مقدم على البعض إذا أورد أسئلة  
متعددة أم لا يلزمه ذلك بل يقدم ما شاء ويؤخر ما شاء فقال جماعة لا يلزمه الترتيب ، وقال آخرون  
يلزمه لأنه لو جاز إيرادها على أي وجه اتفق لأدّى إلى التناقض كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة أو بعد  
التنقض أو بعد المعارضة (٢) فإنه متنع لأنه منع بعد تسليم وانكار بعد إنكار . قال الأمدى  
وهذا هو المختار ، وقيل إن أحد جنس السؤال كالنقض والمعارضة والمطالبة جاز إيرادها من غير  
تركيب لأنها بمنزلة سؤال واحد فإن تعددت أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو ذلك لم يجز وحكا  
الأمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدلّيين أنه يقدم المنع ثم المعارضة  
ونحوها ولا يفسد هذا الترتيب والإلزام الانكار بعد الإقرار ، وقال جماعة من المحققين منهم (٣)  
الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولاً لأنه إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جلة الأدلة  
ثم بالقواعد لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحاً ثم إذا بدأ بالمنع فالأولى أن  
يقدم منع وجود الوصف في الفرع لأنه دليل الدعوى ثم منع ظهوره ثم منع انطباقه ثم منع كونه  
علة في الأصل فإذا فرغ من النوع شرع في القواعد فيبدأ بالقول بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد  
الوضع ثم بالقدح في المناسبة ثم بالمعارضة ، وقال الأكثر من القدماء كما حكاه عنهم أبو الحسن  
السهيلي في أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل لأنه إذا كان ممنوعاً لم يجب على السائل  
أن يتكلم على كون الوصف ممنوعاً أو مسلماً ولا يكون الأصل مطلاً بذلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه  
بإثبات الوصف في الفرع ثم بإيراد العلة ثم بتأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد  
الاعتبار ثم بالقدح في المعارضة ، وقال جماعة من الجدلّيين والأسويين إن أول ما يبدأ به الاستفسار  
ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الأصل ثم منع وجود العلة في الأصل ثم منع علة  
الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانطباقه وكون  
الحكم غير صالح للأضواء إلى ذلك المقصود ثم التنقض والكسر ثم المعارضة والتعدي والتركيب ثم  
منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه حكم الأصل ثم القلب ثم القول بالموجب ، وقد قدمنا  
قول من قال إن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن

منصب الاجتهاد في زماننا  
بملازمة فهو بطريق تحصيل  
القرينة في هذا الزمان  
اتمى . فيجوز أن يعمل  
ما ذكره المصنف على  
الاشتراط بالنسبة لتحصيل  
منصب الاجتهاد في هذه  
الازمان ( وأن يكون  
كامل الآلة ) والآلة هي  
الواسطة بين الفاعل  
ومنتفعه ( في الاجتهاد ) أي  
بسببه ومن جهته بأن  
يستكمل من الآلات  
وهي الوسائط بينه وبين  
الاجتهاد ما يتوقف عليه  
الاجتهاد فهو ( عارفاً ) أي  
مصدقاً خبره بعد خبر وهو  
من قبيل ذكر الأشخاص  
بعد الأعم للاهتمام بهذا  
الأخص مع تخصيصه الأعم

(١) أي اللواط والزنا المنطوق عليهما باللانط والزاني .

(٢) كذا بالأصل والصواب أو بالتنقض بعد المعارضة .

(٣) أي من الجدلّيين .



الحق والمعارضة فقد تم الدليل وحصل الفرض من اثبات الدعوى ولم يبق للمفترض مجال فيكون  
مساوياً من الأسس بما لا يسع لأنه لا يحصل الجواب عن جميع النوع إلا بقائمة الدليل  
على جميع المقدمات وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها .  
الفائدة الثانية : في الانتقال من محل النزاع الى غيره قبل تمام الكلام فيه . منه الجمهور  
لأننا لو جوزناه لم يأت اتمام الخصم ولا اظهار الحق لأنه ينتقل من كلام الى كلام ثم كذلك الى  
مالانهاية له فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو اظهار الحق وإخفاء الخلفاء وهذا اذا كان الانتقال  
من الاستدلال ، وأما اذا كان من المسائل بأن ينتقل من سؤال قبل تمامه ويقول ظننت أنه لازم  
فبان خلافه فكيفني من سؤال آخر فقال بعضهم الأصح أنه يمكن من ذلك اذا كان اصداراً من  
الأعلى الى الأدنى فان كان ترقياً من الأدنى الى الأعلى كما لو أراد التعلل من المعارضة الى اللع لم يمكن  
من ذلك لأنه يكذب نفسه وقيل يمكن لأن مقصوده الارشاد .

الفائدة الثالثة : في الفرض والبناء ، قالوا إنه يجوز للاستدلال في الاستدلال ثلاث طرق :  
الأولى أن يدل على المسئلة بعينها ، والثانية أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وضوئها ، والثالثة  
أن يبنى المسئلة على غيرها . فان استدلل عليها بمينها فواضح وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض  
أحوالها جاز لأنه اذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت في الباقي بالاجماع وإن  
أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسئلة لم يجز وأما اذا أراد أن يبنى المسئلة على غيرها  
فأما أن يبنها على مسئلة أصولية وإما أن يبنها على مسئلة فروعية وعلى التقديرين إما أن يكون  
طريقها واحدة أو مختلفة فان كانت واحدة جاز وإن كانت مختلفة لم يجز وهذا قول جمهور أهل  
الجدل ، وقال ابن فورق لا يجوز الفرض والبناء لأن حق الجواب أن يطابق السؤال ، وقال إمام  
الخرميين إنما يجوز اذا كانت على الفرض شاملة لائر الأطراف . قال ولستحسن منه هو الواقع  
في طرف يشتمل عليه عموم سؤال المسائل وذلك بحول على استقراء انتشار الكلام في جميع  
الأطراف وعدم وقاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها . وحاصله ان ظهر انتظام المسئلة العامة في  
الصورتين كان مستحسنًا وإلا كان مستهجنًا وقادته كون المسئلة قد تحق في بعض الصور وتظهر  
في بعض آخر فالتفاوت بالأولية خاصة والعلة واحدة .

الفائدة الرابعة : في جواز التعلق بمناقضات الخصم قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز اثبات  
للذهب إلا بدليل شرعي ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصم في المناظرة فذهب جماعة  
الى جوازه من حيث إن التمسود من الجدل تضيق الأمر على الخصم ، وذكر القاضي تفصيلاً  
حسناً فقال ان كانت المناقضة قائمة الى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها ومحتجها بفساد الأصل ومحتج  
فلا يجوز التعلق بها وإلا جاز .

الفائدة الخامسة : في السؤال والجواب . قال الصيرفي السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار  
عن للذهب أو عن المسئلة وإما استفهام عن الأدلة أي التمس وجه دالة لإبرهان ثم المطالبة بنفوذ  
الدليل وجريانه وسبيل الجواب أن يكون اخباراً مجرداً ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ، ثم السائل في  
الابتداء إما أن يكون غير عالم بذهب من يسأله أو يكون عالماً به ثم إما أن يعلم محتجته فسؤاله  
لامضى له وإما أن لا يعلم فسؤاله راجع الى الدليل . والحاصل أن من أنكر الأصل التمس يستشهد  
به بالحجج فسؤاله عنه أولى لأن التمس أحوجه الى المسئلة هو الخلاف قائماً اذا كان الخلاف في  
الشماع فالسؤال عنه أولى .

في الجلة (مما يحتاج اليه)  
استنباط الأحكام ( أي  
أخذها من أدلتها ( من  
النحو ) ومنه التصريف  
(والقنة) وهي الانكشاف  
للوضوعة بأن يصرف  
معانيها ولو بالقوة فيما يظهر  
بأن يمكن من معرفة  
معاني ما يرد عليه من  
الألفاظ بمراجعة كتب  
القنة والبالغة من المعاني  
والبيان (ومعرفة الرجال)  
ظاهرة العطف على النحو  
ولا يخفى فساد إذ المعنى  
حيث أن يكون عارفاً  
بمعرفة الرجال ويحتمل  
عطفه على أن يكون عالماً  
بالقنة أو على الاجتهاد أي  
ومن شرطه معرفة الرجال  
ومعرفة تفسير الآيات وأوان

## الفصل السابع

### في الاستدلال

وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس . لا يقال هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض وهو تعريف بالمساوي في الجلاء والنقاء بل هو تعريف بالمجهول بالمعلوم لأنه قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس ، واختلفوا في أنواعه فقليل هي ثلاثة : الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا . الثاني استصحاب الحال . الثالث شرع من قبلنا . قالت الحنيفة ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستصحاب وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح للرسلة وسنفرده لكل واحد من هذه الأنواع بحثا وتلحق بها فوائد لاتصلها بها بوجه من الوجوه .

**البحث الأول :** في التلازم وهو أربعة أقسام ، لأن التلازم انما يكون بين حكمين وكل واحد منهما إما مثبت أو منفي وحاصله اذا كان تلازم تساوى ثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق للزوم ثبوت للزوم يستلزم ثبوت التلازم من غير عكس ونفي التلازم يستلزم نفي للزوم من غير عكس ، وخلاصة هذا البحث ترجع الى الاستدلال بالأقضية الاستثنائية والافتراضية قال الأمدى ومن أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب ولما نفع أوفقد الشرط ، ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ، ومنها الميل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لثباتها قول آخر ثم قسمه الى الافتراضي والاستثنائي وذكر الاشكال الأربعة وشروطها وضروبها انتهى . فليرجع في هذا البحث الى ذلك الفن ، واذا كان هذا لا يجري إلا فيا فيه تلازم أوتنافي فالتلازم إما أن يكون طردا أو عكسا أى من الطرفين أو طردا لا عكسا أى من طرف واحد والتنافي لابد أن يكون من الطرفين لكنه إما أن يكون طردا وعكسا أى إثباتا ونفيا واما طردا فقط أى إثباتا واما عكسا فقط أى نفيا : الأول للتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا . الثاني للتلازمان طردا فقط كالجسم والحادث إذ كل جسم حادث ولا يعكس في الجوهر الفرد فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجرى فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا . الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحادث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فتكون حادثة واجبة البقاء ولا يرتضان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي وبين النفي والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فلا يجب بقاؤه ولو لم يجب بقاؤه فلا يكون حادثا . الرابع المتنافيان طردا لا عكسا أى إثباتا لانفيا كالتأليف والقدم إذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتضان كالحزب الذي لا يتجزأ وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما كان جسما .

يكون كامل الآفة في الاجتهاد وفي معرفة الرجال وفي تفسير الآيات بأن يستكمل أقل ما يمكن في تلك المعرفة من أسبابها وقد يخالف ذلك قول الشارح الآتي وما ذكره ما لا يكون نظر فيه الى جانب المعنى دون قضية اللفظ أو نفيه على المفعول معه بعارفا أو يكون وبالجملة فالمراد أنه يشترط معرفة حال الرجل (الراويين للأخبار) في القبول والرد (ليأخذ برواية القبول منهم دون المبروح) إذ لو لم يعرف ذلك فقد يعكس أو يصل بروايتهما عند إمكان العمل بهما أو يتعارضان

الخامس : المتناقبان هكذا أي نفيًا كالأساس والمطل فانهما لا يرتضيان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يمتثل وقد يجتمعان في كل ماله أساس قد يمتثل بوجه آخر وهذا يجري فيه تلزام النفي والاثبات طردًا وعكسًا فيصدق كل مالم يكن له أساس فهو مختل وكل مالم يكن مختلًا فليس له أساس ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس يمتثل وكل ما كان مختلًا فليس له أساس ، وما قدمنا من الأمدي أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الخ هو أحد الأقوال لأهل الأصول ، وقال بعضهم إنه ليس بدليل وإنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم لا يكون دليلًا مالم يبين وإنما الدليل ما يستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول والصواب القول الأول أنه استدلال لا دليل ولا مجرد دعوى . واعلم أنه يرد على جميع أقسام التلزام من الاعتراضات السابقة جميع ما تقدمنا ماعدى الاعتراضات الواردة على نفس العلة .

البحث الثاني الاستصحاب : أي استحصال الحال لأمر وجودي أو عدي عقل أو شرعي ، ومعناه أن ما ثبت في الزمن للماضي فالأصل بقاؤه في الزمن للمستقبل مأخوذ من الصاحبة وهو بقاء ذلك لأمرها لم يوجد ما ينزعه فيقال الحكم الغلاني قد كان في الماضي وكما كان في الماضي ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء . قال الخوارزمي في الكافي وهو آخر مدار الفتوى فإن النفي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس فإن لم يجد فليأخذ حكمها من استحصال الحال في النفي والاثبات فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته انتهى ، واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال الأول أنه حجة وبه قالت الحنابلة وإنما للالكبة وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان في النفي أو الاثبات وحكاه ابن الحاجب عن الأكثرين : الثاني أنه ليس بحجة وإليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كالفي الحسين البصري قالوا لأن التجوت في الزمان الأول يشتر إلى الجليل فكذلك في الزمان الثاني لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات فإن الله سبحانه أجرى أمادة فيها بذلك ولم يجر المأدة به في الشرعيات فلا تلحق بالحسيات ومنهم من نقل عنه تخصيص النفي بالأمر الوجودي ومنهم من نقل عنه اختلاف مطلقا . قال الصفي الهندي وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدي جما لكنه بعيد إذ تثار معهم تدل على أن استحصال عدم الأصل حجة قال الزركشي والقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم أنه حجة لابقاء ما كان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن (١) . الثالث أنه حجة على المجهد فيها بينه وبين الله عز وجل فإنه لا يكلف إلا ما يدخل

(١) بعد هذا في الأصل الذي يبدنا ماضيه فلا يرث من آثار به الثالث أنه حجة على المجهد الظاهر هو بقاؤها صالح حجة لابقاء ما كان فلا يرث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم فلا يرث من آثار به اه مقابلا عليه حرفا يعرف ولا يخفى أن العبارة هكذا مع ما فيها من التخطيط الفاض والتكرار فيها تحريف وتقص ويعد التأمل الكثير والبحث في كتب الأصول التي عندنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفرصين الذين فيها فعل أصل المؤلف هكذا كافي بالمفقود فالأصل وهو بقاؤه حيا يصلح حجة لابقاء ما كان فلا يرث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن فلا يرث من آثار به وهذا جهد المستطیع في هذه العبارة والله أعلم .

عند علم إمكان العمل بهما فيرجع رواية المردود أو يتوقف حيث لا مرجع قال في جمع الجوامع ويكنى في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك انتهى (و) معرفة (تفسير الآيات الواردة في) بيان (الأحكام) أي له (و) معرفة (تفسير الأخبار الواردة في) بيان (ذلك) المذكور من الأحكام أي له بأن يكون عالما بمواقعها متكامنا عند الحاجة من الرجوع إليها ومن فهم معانيها وإن لم يحفظ متونها وإنما اشترط معرفة ما ذكر ليوافق ذلك أي ليس يكون متكامنا من موافقة ذلك التفسير أو المذكور من

تحت مقدوره فاذ لم يجد دليلا سواء جاز له التحك ولا يكون حجة على التخلص عند المظاهرة فان  
 المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم يجد دليلا على هذا لأن التحك بالاستصحاب لا يكون إلا  
 عند عدم الدليل . الرابع أنه يصلح حجة لدفع الارض وإليه ذهب أكثر الحنفية قال الشكيا  
 ويسبرون عن هذا باستصحاب الحلال صالح لبقاء ما كان على ما كان حاله على عدم الدليل لالاباث  
 أمر لم يكن وقد قلنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم . الخامس أنه يجوز الترجيح به لأخبر  
 قله الأستاذ أبو اسحق عن الشافعي وقال إنه الذي يصح عنه لا أنه يتحقق به . السادس أن  
 المستصحب إن لم يكن فرضه سوى نفي ما ضاه صحت ذلك وإن كان فرضه اثبات خلاف قول خصمه  
 من وجه يمكن استصحاب الحلال في نفي ما أثبتته فلا يصح . حكاية الأستاذ أبو منصور البغدادي من  
 بعض أصحاب الشافعي قال الزركشي لابد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقه  
 وينسبه عليهم موضع النزاع فتقول للاستصحاب صور . إحداها استصحاب مادل العقل والشرع  
 على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول للثبوت له وشغل النعمة عند جريان انقاف أو التزام  
 ودوام الحلف في النكحة بعد تقرير النكاح فهذا لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض .  
 قال : الثانية استصحاب العلم الأصل المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة النعمة من  
 التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغيره كنفى صلاة سادة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجة  
 بالاجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع . قال الثالثة استصحاب الحكم العقلي عند الترتبة  
 فان ضميمهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمي وهذا لا خلاف بين أهل  
 السنة في أنه لا يجوز العمل به لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات . قال : الرابعة استصحاب الدليل  
 مع احتمال المعارض إما تخصيصا إن كان الدليل ظاهرا أو نسخا إن كان الدليل نسا فهذا أمر معمول  
 به اجماعا . وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبت جمهور الأصوليين ومنه المحققون  
 منهم إمام الحرمين في البرهان والشكيا في تليقه وابن السمعاني في القواطع لأن ثبوت الحكم فيه  
 من ناحية النظر لامن ناحية الاستصحاب . قال الخامسة الحكم الثابت بالاجماع في محل النزاع  
 وهو راجع إلى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون  
 فيه فيستدل من لم يتغير الحكم باستصحاب الحلال . مثله إذا استدل من يقول إن المتيتم إذا رأى  
 الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته لأن الاجماع منقطع على صحته قبل ذلك فاستصحب إلى أن  
 يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد لأن الاجماع انعقد على  
 جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاء فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاء وهذا النوع هو محل  
 الخلاف كما قاله في القواطع وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها ذهب الأكثرون منهم  
 القاضي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والفرزالي إلى أنه ليس بحجة . قال الأستاذ  
 أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال الماوردي والرويان في كتاب القضاء  
 إنه قول الشافعي وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل إن اقتضى القياس  
 أو غيره إلحاقه بما قبل الحق به والا فلا . قال وذهب أبو نور وداود الظاهري إلى الاحتجاج  
 به وقوله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والسيرفي وابن خيران وحكاية الأستاذ أبو منصور عن  
 أبي الحسين بن القبطان قال واختاره الأمدى وابن الحاجب . قال سلم الرازي في الترتيب إنه  
 الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الاجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه انتهى .  
 والقول الثاني هو الراجح لأن التمسك بالاستصحاب باق على الأصل قائم في مقام اللع فلا يجب

الآيات أو الأخبار ( في  
 اجتهد ) وكان قائدة قوله  
 ( ولا يخالفه ) ومع ما قبله  
 الإشارة إلى أن المراد  
 عدم المخالفة وهي أهم من  
 الموافقة إذ تشمل أيضا  
 ما إذا صرف الآيات  
 والأخبار بدليل من  
 ظاهرها إلى ما يضاير ما ذهب  
 إليه ( وما ذكره ) المصنف  
 ( من ) معنى ( قوله عارفا  
 الخ ) أوفيه ليس جميع  
 آله الاجتهاد وإنما هو  
 ( من جملة آله الاجتهاد )  
 أخرجه مع دخوله تحتها لما  
 يقدم ( ومنها معرفة ) أي  
 يستدركه ( بقواعد  
 الأصول ) أي بمبادئ  
 أصول الفقه بخلاف  
 أصول الدين كما قاله

عليه الانتقال منه الابدليل يصلح قلبك لمن ادعاء جاء به .

البحث الثالث : شرع من قبلنا ، وفي ذلك مستلطان .

السئلة الأولى : هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا ، وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب فقليل إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشرعية آدم لأنها أول الشرائع وقيل بشرعية نوح قوله تعالى - شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا - وقيل بشرعية ابراهيم لقوله تعالى - ان أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي - وقوله - ان اتبع مله ابراهيم - قال الواحدى وهذا هو الصحيح قال ابن القشيري في المرشد وعزى إلى الشافعى قال الأستاذ أبو منصور وبه قول وكلاء صاحب الصادر عن أكثر أصحاب أبي حنيفة واليه أشار أبو علي الجبائي . وقيل كان متعبدا بشرعية موسى وقيل بشرعية عيسى لأنه أقرب الأنبياء ولأنه النسخ لما قبله من الشرائع وبه جزم الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى كما حكاه عنه الواحدى . وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبي من الأنبياء أو على شرعه قال ابن القشيري في المرشد واليه كان يميل الأستاذ أبو اسحق . وقيل كان متعبدا بشرعية كل من قبله من الأنبياء الامان منهن واندرس حكاه صاحب للنخص ، وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لا ندرى بشرع من تعبد الله حكاه ابن القشيري وقيل لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه في المنحول عن اجماع المنزلة . قال القاضى في مختصر التتريب وابن القشيري هو الذى صار اليه جاهير للكتابين قال جمهورهم ان ذلك محال عقلا اذ لو تعبد باتباع أحد لكان خضا من نبوته . وقال بعضهم بل كان على شرعية العقل قال ابن القشيري وهذا باطل اذ ليس لعقل شرعية ورجح هذا للذهب اعنى عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضى وقال هذا مانرضيه وتنصره لأنه لو كان على دين لنقل وقد كره صلى الله عليه وآله وسلم اذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل فإن ذلك أبعد عن الصناد عما ذكره القاضى قال فقد تعارض الأمران . والوجه أن يقال كانت العادة انحرفت في أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانصرافهم (١) الناس عن أمر ديه والبحث عنه ولا يخفى ما في هذه المعارضة من الضعف وسقوط مازمه (٢) عليها . وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيري واليكيا والنزالي والأمدى والشريف المرتضى واختاره النووي في الروضة قالوا اذ ليس فيه دلالة عقل ولا نيت فيه نص ولا اجماع . قال ابن القشيري في المرشد بعد حكاية الاختلاف في ذلك وكل هذه أقوال متعارفة وليس فيها دلالة قاطعة والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى . قال امام الحرمين هذه السئلة لا تظهر لها قائمة بل تجري مجرى التواريخ المتقولة وواقعه المازرى والماوردى وغيرها وهذا صحيح فإنه لا يتعلق بذلك قائمة باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الأمة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته . وأقرب هذه الأقوال قول من قال إنه كان متعبدا بشرعية ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ إليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيد الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة باتباع تلك الأمة فإن ذلك يشترط به خصوصه لما هو مقدرنا أنه كان على شرعية قبل البعثة لم يكن الاعليها

حجة الاسلام النزالي ومن وافقه وجزم به في جمع الجوامع لكن قال الرافعى عن الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال النزالي وعندى أنه يمكن اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين انتهى ولا يخفى وجهه ما ذكره حجة الاسلام ذلك الخبر الامام ويمكن حمل كلام الأصحاب عليه (وغير ذلك) مما فصل في المطولات كمعرفة مواقع الاجماع قال حجة الاسلام بحيث يعرف أنه مبادئ اليه اجتهاده ليس عتافا للاجتماع بأن يعلم أنه موافق

(١) قوله بانصرافهم الخ كذا بالأصل والصواب فانصرف الناس عن أمر ديه أى انصرفوا اشتغل أذهانهم بمجوارفه السجبة النرية عن أمر الدين الذى كان يتدين به ويتبد عليه والله أعلم .  
(٢) كذا بالأصل والصواب وسقوط مانبه عليه معنى بقوله والوجه أن يقال الخ والله أعلم

للسنة الثانية : اختلفوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال . الأول أنه لم يكن متعبدا باتباعها بل كان منهايا عنها واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي في آخر قوله واختاره الغزالي في آخر عمره . قال ابن السمعاني إنه للذهب الصحيح ، وكذا قال الخوارزمي في الكافي ، واستدلوا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بث ملة ما إلى أين لم يرشده إلا إلى العمل بالكتاب والسنة ، ثم اجتهد الرأي وصحح هذا القول ابن حزم . واستدلوا أيضا بقوله تعالى - لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا - وبأن الفتنة ففالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل لا يعمله ولكنه ممنوع شرعا واختاره الفخر الرازي والأمدى . القول الثاني أنه كان متعبدا بشرع من قبله إلا ما نسخ منه نقله ابن السمعاني عن أكثر الشافعية وأكثر الحنفية وماتقة من المتكلمين . قال ابن القشيري هو الذي صار إليه الفقهاء واختاره الرازي وقال إنه قول أصحابهم وحكاية الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعاني وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه قال القرطبي وذهب إليه معظم أصحابنا يعني المالكية . قال القاضي عبد الوهاب إنه الذي تقتضيه أصول مالك . واستدلوا بقوله سبحانه - وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس - الآية فإن ذلك مما استدله في شرعنا على وجوب القصاص ولو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا شرعا بغير إسرائيل على كونه واجبا في شرعه . واستدلوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها قرأ قوله تعالى - وأقم الصلاة لذكري - وهي مقولة لموسى فلزم لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما كان تلاوة الآية عند ذلك قائمة . واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس أنه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى - أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده - فاستنبط التشريع من هذه الآية واستدلوا أيضا بما ثبت في الصحيح أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لبحث الموافقة قائمة ولا أوضح ولا صريح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى - فبهداهم اقتده - وقوله - ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا - القول الثالث : الوقت حكاية ابن القشيري وابن برهان . وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم كعبادته بن سلام وكعب الأخبار ولم يكن مفسوخا ولا مخصصا فإنه شرع لنا وعن ذكر هذا القرطبي ولا بد ممن هذا التفصيل على قول القائلين بالتبعية لما هو معلوم من وقوع التحريف والتعديل فاطلاهم مقيد بهذا القيد ولا ظن أحد منهم بإياه .

البحث الرابع : الاستحسان ، واختلف في حقيقته فقيل هو دليل يتقدم في نفس المجهد ويعسر عليه التعبير عنه . وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى . وقيل هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس ، وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسب إمام الحرمين إلى مالك وأنكره القرطبي فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك أنكروا أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم انتهى ، وقد أنكروه الجمهور حتى قال الشافعي من استحسان فقد شرع قال الروياني معناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع وقد رواه عن الشافعي أنه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعي في الرسالة (١) الاستحسان تلذذ ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين لجاز

للذهب أو وافقة تجددت لاخوض فيها لأهل الاجماع انتهى ومعرفة النسخ وللنسخ وأسباب النزول وشرط التواتر والآحاد والصحيح والضعيف ثم حق السبكي أن ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما يمهده شروط لابقاع الاجتهاد لا لقيام صفة الاجتهاد به قال الشارح في جمع الجوامع وهو ظاهر وهو كما قال (ومن شرط) أي شروط (المستفتي) أي من يطلب الفتيا من غيره ويسوغه للعمل بفتيا غيره من حيث إنه كذلك وهي جواب الحادثة وآتى من لأنه يشترط أيضا

(١) أقول من أراد الوقوف على كلام الشافعي في إبطال الاستحسان فعليه بمطالعة كتاب

إبطال الاستحسان من الأم في الجزء السابع من محبة ٢٧٧ إلى محبة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة ففي ذلك متبع من كل ما قيل فيه .

ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا . قال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان يختل فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقاً وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً وما هو مردود اتفاقاً وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال إن الاستحسان العدول من قياس إلى قياس أقوى وقول من قال إنه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويسر عليه التبرير عنه لأنه إن كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقاً وإن كان معنى أنه شك فهو مردود اتفاقاً إذ لاكتبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك ، وجعلوا من المتردد أيضاً قول من قال إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس فقالوا إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبت بالنسبة وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير إنكار فقد ثبت بالإجماع وأما خبرها فإن كان نصاً وقياساً مما ثبت حججه فقد ثبت ذلك به وإن كان شيئاً آخر لم تثبت حججه فهو مردود قطعاً وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فإن سمحوا استحساناً فلا مشاحة في التسمية . وقال ابن الأباري الذي يظهر من «مذهب مالك القول بالاستحسان لأعلى ما سبق بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد وقيل يخار الأمضاء قال أشبه القياس الفسخ ولكننا نستحسن إن أراد الأمضاء أن يأخذ من لم يرض إذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد . قال ابن السمعاني إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشبهه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به ، ثم ذكر أن الخلاف لفظي ثم قال فإن تفسير الاستحسان بما شنع به عليهم لا يقولون به وإن تفسير الاستحسان بأنه عدول عن دليل إلى دليل أقوى منه فهذا ما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لا يعرف أصلاً لما تثار به <sup>(١)</sup> وقد سبقه إلى مثل هذا القفال فقال إن كان المراد بالاستحسان ما دلّت الأصول بمعاينتها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا لا ننكره ونقول به وإن كان ما يقع في الوهم من استباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلّت عليه من أصل ونظر فهو محذور والقول به غير سائغ . قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين : أحدهما واجب بالإجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لأن الحسن ماحسنه الشرع والقياس ما يقبحه الشرع . والضرب الثاني أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظوراً بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق <sup>(٢)</sup> فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان ذلك الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً انتهى . فصرفت مجموع ما ذكرنا أن ذلك الاستحسان في بحث مستقل لا قائدة فيه أصلاً لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المقدمة فهو تكرار وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من القول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها أخرى .

البحث الخامس : المصالح المرساة ، قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس وسند كرهها بنابض ما يتعلق بها تحميماً للقائدة ولكونها قد ذكرها جماعة من أهل الأصول في مباحث الاستدلال ولهذا

(١) كذا بالأصل (٢) كذا بالأصل ولعل سوابه التحسين

(١) كذا بالأصل

الفتيز كما هو ظاهر وأن لا يكون ملتزماً لمذهب معين على أحد أقوال سائق وأن لا يكون استغناؤه عما يتبع التقليد فيه وهذا مسح ما تقدم فيه ومن شرط التقى يستحق عانكته التناج بما فيه ما يثبت في الأصل (أن يكون من أهل) جواز (التقليد) بأن لا يكون فيه من أهل الاجتهاد أصلياً محضاً كان أولاً لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار إلى ذلك لصف بقوله الآتي وليس للعالم أن يقلد فإن فيه إشارة قوية لطيفة إلى تفسير أهل التقليد بمن هذا العالم أي المجتهد بهذا

سماها بعضهم بالاستدلال للرسول وأطلق امام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال . قال الحواري والرد بالصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع للفاسد عن الخلق . قال النزول هي أن يوجد معنى يشعر بالتحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه . وقال ابن برهان هي ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي . وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب : الأول منع التحسك بها مطلقا وإليه ذهب الجمهور : الثاني الجواز مطلقا وهو المحسك من مالك قال الجويني في البرهان وأفرط في القول بها حتى جره إلى استعمال القتل وأخذ المال لمصلحة يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستندا ، وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها ومنهم القرطبي وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتداد عليها وهو مذهب مالك قال وقد أجرا امام الحرمين الجويني وجازف فيما نسب إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه . قال ابن دقيق العيد الذي لا شك فيه أن لما ك ترجيعا على غيره من الفقهاء في هذا النوع وبه أحد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجلة ولكن لهدن ترجيع في الاستعمال لها على غيرها انتهى . قال القرافي هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون المناسبة (١) ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعي بالصلحة المرسلة إلا ذلك . الثالث إن كانت ملازمة لأصل كلي من أصول الشرع أو لأصل جزئي جاز بنا الأحكام عليها والأفلا . حكاه ابن برهان في الوجيز من الشافعي وقال إنه الحق المختار . قال امام الحرمين ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تطبيق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملازمة للمصالح المستعبرة للشهود لها بالأصول . الرابع إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورية أن تكون من الضرورات الخمس وبالكلية أن تم لجميع المسلمين لولا كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة دون حالة واختار هذا النزالي والبياض ومثل النزالي للصلحة المستجمعة (٢) بمسألة الترس وهي ماذا ترس الكفار بجماعة من المسلمين وإذا رميننا قتلنا مسلما من دون جماعة منه ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسيارى الذين ترسوا بهم حفظ المسلمين بقتل من ترسوا به من المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأننا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الإمكان حيث لم يقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا الغنا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة على المحصر ولكن تعميل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذ . لم يستدل أصل فينتقد اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية كلية قطعية فخرج بالكلية ماذا أشرف جماعة في سفينة على الفرق ولو فرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تريق البعض وبالقضية ما إذا شككنا في كون الكفار يسلطون عند عدم رمي الترس (٣) إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة . قال القرطبي هي بهذه النبوة لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها

يظهر أن في كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وأنه لا دور في كلامه خلا لما زعمه التاج كما بناء في الأصل وسياق معنى التقليد وإنما كان من شرطه ما ذكر لأن الأخذ بفتيا الغير تقليد كما أشار إليه بقوله (فيقلد) بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب أنه من أهل التقليد (المعنى) أي المجتهد العدل المعلوم أهلته وعدالته بأن اشتهر بهما والمظنون بهما بأن انتصب لفتيا والناس يستفتونه وإن كان قاضيا وكذا غير العدل إذا علم بالقرائن صدقه أو اعتدده فها يظهر (في الفتيا) أي في

(١) عبارة القرافي في التتبع لأنهم يجسسون ويفرقون بالنسب وهي أظهر (٢) أي للأوصاف الثلاثة

(٣) أي المسلم عند ترسهم به في قلعة أخذنا من التحليل ، وعبارة النزالي في المستصفي في الأصل الرابع من ناعة القطب الثاني صحيفة ٢٩٦ من الجزء الأول ما لا ترس الكفار في قلعة مسلم إلا بجعل رمي الترس إذ لا ضرورة فيها غنية عن القلعة فتعدل عنها إذ لم تقطع بظفرها لأنها ليست قطعية بل غنية اه



وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا أما عادة فلا ينقطع في الحوادث المتصلة لاسبيل اليه إذ هو ثبت وعناد وأما شرعا فلا ينقطع المصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا يسلط عدوها عليها ليستأصل شأقها . قال وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها بأشراط ما لا يتصور وجوده انتهى . قال الزركشي وهذا يحمل منه فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتال وقوعها بل المستحيلة لرياضة الافهام ولا حجة له في الحديث لأن المراد به كافة الخلق وتصوير الغزالي إنما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لاجتماع العالم وهذا واضح انتهى . قال ابن دقيق العيد ليست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج الى نظر شديد ور بما يخرج عن الحد وقد قلنا عن عمر رضى الله عنه أنه قطع لسان الحطيثة بسبب المجوع فإن صح ذلك فهو من باب الزم على المصالح المرسل وجهه على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يجر الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة . قال وشاورني بعض القضاء في قطع أذن شاهد والفرض منه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكرات عظيمة للوقوع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين انتهى . ولذا ذكر هنا فوائد لها بعض أصناف بباحث الاستدلال

الفائدة الأولى : في قول الصحابي . اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر وعن قول هذا الاتفاق القاضي أبو بكر والآمدى وابن الحاجب وغيرهم . واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال : الأول أنه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور . الثاني أنه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الحنفية ونقل عن مالك وهو فقيه قول الشافعي . الثالث أنه حجة إذا انضم إليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه يقول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة قال (١) وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها الى مواضع الكتاب والسنة أو الاجماع أو ما كان أسح على القياس وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه موافقة ولا مخالفة صرت الى اتباع قول واحد منهم إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا يحكم به بحكمه أو وجد معه قياس انتهى . وحكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس وكذلك حكمه عنه الثعالبي الشافعي وابن القطان . قال القاضي في الترتيب إنه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه وحكمه عنه الثوري وابن أبي هريرة . الرابع أنه حجة إذا خالف القياس لأنه لا يحمل له إلا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فعمل أنه لم يقد إلا توقيفا . قال ابن رهاون في الوجيز وهذا هو الحق للذين قالوا بمسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تدل عليه انتهى ولا يخفى أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ماثلا من مسائل الاجتهاد أما إذا لم يكن منها ودل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق أنه ليس بحجة فإن الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة إلا نبيا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا إلا الرسول واحد وكتاب واحد وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكفون بالتكاليف الشرعية واتباع الكتاب والسنة فمن قال إنها تقوم المحجة في دين الله عز وجل بنبر كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت وأثبت في هذه الشريعة الاسلامية شرعا

(١) قوله قال وأقوال الصحابة الخ ، هو نقل لكلام الشافعي بالإقتصار على فقهه بخلاف محاوره صاحبه له وإن أردت الوقوف على نص كلامه فارجع اليه آخر ورقة من الرسالة .

جواب ماسأله هو أو غيره عنه أي وأجاب به من غير سؤال أي يأخذ بجوابه إن يعتقدوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد والتحقيق كما قاله الناج السبكي الجواز حيث حصل به الجزم الخالي من احتال شك أو وهم أي بالنقل وخرج بالجهنم القلند فالأصح أنه إن كان قادرا على التفرع والترجيح وهذا كما صرح به الأمدى مجتهد المذهب لأن هذا الشرط إنما ينطبق عليه جازله الاقتناء بمذهب إمام مجتهد الملح على ما أخذه واعتقده مطلقا وإن وجد المجتهد هكذا حكى الخلاف في مجتهد المذهب الأمدى

لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم قد رد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوامهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصبروا ثابتا متقدرا ثم به الجوى عما لا بدان الله عز وجل به ولا يحمل الزكوة اليه ولا العمل عليه فان هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله فلهذا أرسلهم بالشرايع إلى عباده لا لتعبرهم وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ولكن ذلك في الضيقة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لا شك فيه ولهذا مد أحدهم ليلته من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ، وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجة قول الصحابي عمر بن الخطاب عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أصحائي كالنجوم بأبهم افتديتهم اهتديت بهم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثل في أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الأمر العظيم والمطلب الجليل على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان منتهى أن يزيد عملهم بهذه الشريعة الملهمة الثابتة من الكتاب والسنة وحرمهم على اتباعها ومشيم على طريقتها يقتضى أن اقتداء النبي بهم في العمل بها واتباعها هداية كاملة لأنه لو قيل لأحدهم لم قلت كذا لم قلت كذا لم يصح من إبراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلخص في بيان ذلك ، وعلى مثل هذا الجمل يحمل ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله اقتدوا بالذين من بعدي أى بكر وعمر وما صح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . فاعرف هذا واحرص عليه فان الله لم يجعل اليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا بخدا صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ولا جعل شيئا من الحجة عليك في قول غيره كائنا من كان .

الفائدة الثانية : الأخذ بأقل ما قبل فانه أنشأ الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني قال القاضي عبد الوهاب وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه . قال ابن السمعاني وحقته أن يختلف المخلفون في أمر على أقويل فياخذ بأقلها إذا لم يدل على الزيادة دليل . قال الفضل الشافعي هو أن يرد القائل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مينا لمجد ويحتاج إلى تجديده فيصار إلى أقل ما يوجد كما قال الشافعي في أقل الجزية إنه دينار ، وقال ابن القطن هو أن يختلف الصحابة في تقدير فيذهب بعضهم إلى مائة مثلا وبسهم إلى خمسين فان كان ثم دالة فتد أحد القولين صبر إليها وإن لم يكن دالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ بأقل ما قبل ويقول إن هذا مذهب الشافعي لأنه قال إن دية اليهود الثلث وحكى اختلاف الصحابة فيه وأن بعضهم قال بالمساواة وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها .

وقسم ابن السمعاني المسئلة إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون ذلك فيها أصل البراءة فان كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الفسقة ما لم يتم دليل الوجوب وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية القتل فادرجت على قائله فهل يكون الأخذ بأقله دليلا . اختلف أصحاب الشافعي فيه . القسم الثاني : أن يكون مما هو ثابت في الفسقة كالجعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في عدد انتقادها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهاان الفسقة بها فلا تبرا الفسقة بالشك ، وهل يكون الأخذ بأكثر دليلا فيه وجهان : أحدهما أنه يكون دليلا ولا يشغل عنه إلا بدليل لأن الفسقة تبرا

لكن انتهى فانه الساج  
السبكي في شرح المختصر  
وتبعه جمع أنه لا خلاف فيه  
وأما الخلاف في مجتهد  
القنوي وهو المتبحر في  
مذهب إمامه المتكمن من  
ترجيح أحد قوله على  
الأخر فيكون الأصح فيه  
جواز الافتاء أى عندهم  
المجتهد للحاجة إليه لأم  
وجوده أيضا وحكى في  
جمع الجوامع قولاً بجواز  
افتاء المقلد وإن لم يقدر  
على التفرع والتريج  
لأنه ناقل لما يقضى به عن  
إمامه وإن لم يصرح بنقله  
عنه قال الشارح في  
شرحه وهذا الواقع  
في الأعمار المتأخرة  
انتهى وفي شرح المهذب

بالأكثر إجماعاً والى الأقل خلاف فذلك جعلها الشافعي تنقذ بأربعين لأن هذا العهد أكثر ما قيل .  
 الثاني : لا يكون دليلاً لأنه لا يعتمد من الخلاف دليل انتهى . والحاصل أنهم جعلوا الأخذ بأقل ما قيل  
 متربكاً من الإجماع والبراءة الأصلية وقد أنكر جماعة الأخذ بأقل ما قيل . قال ابن حزم وإنما يسح  
 إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام ولا سبيل إليه وحكي قولاً بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل  
 ليخرج من عهدة التكليف بيقين . ولا يخفك أن الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير إن كان  
 باعتبار الأدلة فنرضى الجهد بما صح له منها مع الجمع بينهما إن أمكن أو الترجيح إن لم يمكن وقد  
 قررنا الزيادة الحارسة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمز يد مقبولة يتعين الأخذ بها والمصير  
 إلى مدلولها وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس  
 بل هو متبند باجتهاده وما يؤدي إليه نظره من الأخذ بالأقل أو بالأكثر أو بالوسط . وأما المقلد  
 فليس له من الأمر شيء بل هو أسير إمامه في جميع دينه ولتة لم يضل وقد أوضحن الكلام في التقليد  
 في المؤلف الذي سميناه أدب الطلب وفي الرسالة المسماة القول المفيد في حكم التقليد .

وكما وقع اختلاف في مسألة الأخذ بأقل ما قيل كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأكثر ما قيل وقد  
 صار بعضهم إلى ذلك لقوله تعالى - يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر - وقوله - وما جعل  
 عليكم في الدين من حرج - وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « بشت الخيفة السمحة السهلة »  
 وقوله « يسروا ولا تفسروا وبشروا ولا تنفروا » وبعضهم صار إلى الأخذ بالأشقي ولا يخفى للاختلاف في  
 مثل هذا لأن الدين كله يسر والشرعية جميعها سمحة سهلة ، والذي يجب الأخذ به ويتعين العمل  
 عليه هو ما صح دليله فإن تعارضت الأدلة لمصلحة أن يكون الأخف مما دلت عليه أو الأشقي مرجحاً  
 بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة .

الفائدة الثالثة : لا خلاف أن الثبوت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه ، وأما الثاني له  
 فاختلوا في ذلك على مذاهب .

الأول : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل على الشيء ، نقله الأستاذ أبو منصور عن طوائف أهل  
 الحق ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعي وحزم به القتال والصبري ، وقال الماوردي إنه  
 مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين ، وقال القاضي في الترتيب إنه الصحيح . وبه قال  
 الجمهور قالوا لأنه مدع والبيئة على المدعي ، ولقوله تعالى - بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم  
 تأويله - فذهب على نفي ما لم يعلمه ميلاً لقوله تعالى - قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين -  
 في جواب قولهم - لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى - ولا يخفك أن الاستدلال بهذه  
 الأدلة واقع في غير موضعه فإن الباقي غير مدع بل قائم مقام المنع متمسك بالبراءة الأصلية ولا هو  
 مكذب بما لم يحيط بعلمه بل واقع حتى يأتيه البليل وتضطره الحاجة إلى العمل ، وأما قوله تعالى -  
 قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين - فهو نصب للدليل في غير موضعه فإنه إنما طلب منهم  
 البرهان لادعائهم أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى .

المذهب الثاني : أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل وإليه ذهب أهل الظاهر إلا ابن حزم فإنه رجح  
 المذهب الأول . قالوا لأن الأصل في الأشياء التي والسم لمن نفي الحكم له أن يكتفى بالاستصحاب  
 وهذا المذهب قوي جداً ، فإن الثاني عهدته أن يطلب الحجة من مثبت حتى يصير إليها ويكفيه  
 في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الأصلية فإنه لا ينقل عنها إلا دليل يصلح للنقل .  
 المذهب الثالث : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل في الشيء دون الشرعي حكاه القاضي في

من يقوم بحفظ للذهب  
 ونقله وفهمه من الواضحات  
 والشكليات ولكنه عنده  
 ضعف في تقرير أدلته  
 وتحريراته أنه يعتمد  
 نقله وفتواه فيما يحكيه عن  
 مسطورات مذهبه وما  
 يحده منقولاً إن وجد في  
 للنقول معناه بحيث يدرك  
 بغير كبير فذكر أنه لافرق  
 جار الحاقه به والفتوى به  
 وكذا ما يسمي الدراجة تحت  
 ضابط مذهب في المذهب  
 وما ليس كذلك يجب  
 اسماكه عن الفتوى فيه  
 إلا أنه يعد كما قال امام  
 الحرمين أن تقع مسألة  
 لم ينص عليها في المذهب  
 ولا هي في معنى النصوص  
 ولا مندرجة تحت ضابط

التقريب وابن فورك .

المذهب الرابع : أنه يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري بخلاف الضروري . وهذا اختاره الغزالي ولا وجه له فان الضروري يستثنى بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الاعلى جهة الظن أو اعتراض الشبهة ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا في غير الضروري . المذهب الخامس : أن الثاني ان كان شاكا في نفيه لم يحتاج الى دليل وان كان نائفا له من معرفة احتاج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لان كانت ضرورية فلا نزاع في الضروريات . كذا قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ولا وجه له فان الثاني من معرفة يكفيه للثبوت باقامة الدليل حتى يصل به أو يرد له لأنه هو الذي جاء بحكم يدمي أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرها . المذهب السادس : أن الثاني ان نفي العلم عن نفسه فقال لا أعلم ثبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان غناه مطلقا احتاج الى الدليل لأن نفي الحكم حكم كما أن الاثبات حكم . قال ابن برهان في الأوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى ، قلت بل الحق ما قدمناه .

المذهب السابع : أنه ان ادعى لنفسه علما بالنفي احتاج الى الدليل والا فلا . هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزي وهو قريب من المذهب الخامس . المذهب الثامن : أنه إذا قال لم أجده دليلا بعد النقص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتاج الى دليل والا احتاج هكذا قال ابن فورك .

المذهب التاسع : أنه حجة دافعة لأمومة ، حكاه أبو زيد ولا وجه له فان الثاني ليس بحجة موجبة على جميع الأقوال وإعما النزاع في كونه يحتاج الى الاستدلال على الثاني فيطالبه مطالبة مقبولة في المناظرة أولا . واختلفوا اذا قال العالم بحث ونحست فلم أجده دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوي يقبل لأنه يطلب عن عدمه ، وقال ابن برهان في الأوسط ان صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ولا يقبل منه في المناظرة لأن قوله بحث فلم أظفر بصلح ان يكون عدرا فيها بينه وبين الله أما انتهازه في حق خصمه فلا . الفائدة الرابعة : سد الزرائع . القرينة هي المسئلة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها الى أصل المخطور قال الباغي ذهب مالك الى المنع من الزرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها . استدلال المانع بحل قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا - وقوله - وأسألهم عن القرينة التي كانت حاضرة البحر - وماصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وبأصهارها سكاوا آمانتها ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم مع ما يربك إلى الماريك . وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات والمؤمنون وقافون عند الشهات . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من علم حول الحلي يوشك أن يواقع ، قال القرطبي سد الزرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا ثم قرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفضى الى الوقوع <sup>(١)</sup> قطعا أولا ، الأول ليس من هذا الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففضله حرام من باب ملائمة الواجب الا به فهو واجب والذى لا يلزم <sup>(٢)</sup> اما أن يفضى الى

قال وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء . ( فان لم يكن ) الشخص ( من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد المطلق ) ( فليس له أن يستثنى ) أى يطلب الفتوى وهي جواب الفتى بمعنى أنه ليس له أن يعمل بجواب غيره من حيث إنه جواب غيره بأن يستقدمه ( كما قال ) أى بناء على قول المصنف

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبي اعلم أن ما يفضى الى الوقوع في المخطور اما أن يفضى الى الوقوع قطعا الخ والله اعلم .

(٢) قوله والذى لا يلزم أى اضلوه الى الوقوع الى الذى لا قطع فيه بذلك .

المشهور غالباً أو ينفك عنه غالباً أو يتساوى الأسمان وهو السمي بالقرآن عندنا فالأول لابد من  
سرايته ، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه فذهب من يراهيه ويرى بسميه التهمة الجيدة والقرآن  
الضعيفة . قال القرطبي ما لم ينفرد بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث  
ز يادتهم فيها قال فان من القرائع ما هو معتبر بالاجماع كالنعم من حرز الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السم  
في طعامهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله ، ومنها ما هو مطلق إجماعاً كزراعة السنب  
قائماً لاعتق خشية الحرق وإن كانت وسيلة إلى الحرم ، ومنها ما هو مختلف فيه كبيع الأجل فنحن لا نقتصر  
الزريعة فيها وخالفنا غيرنا في أصل القضية أنقلنا بسب القرائع أكثر من غيرنا لأنها خاصة بنا . قال  
وهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسئلة بقوله - ولا نسوا الذين يدعون من  
دون الله فيسبوا الله - وقوله - ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت - فنقدمهم بكونهم يذرعوا  
للعيد يوم السبت المحرم عليهم لمحبس العيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تقل شهادة  
خمس وعشرين » خشية الشهادة بالبطل ومنع شهادة الآباء للأبناء . قال وإنما قلنا إن هذه الأدلة  
لا تفيد في محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع عند القرائع في الجلة وهذا أمر يجمع عليه وإما النزاع  
في ذريعة خاصة وهو بيع الأجل ونحوها فينبغي أن يذكروا أدلة خاصة بعمل النزاع وإن قصدوا  
القياس على هذه القرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتها القياس وحيداً فليذكروا الجامع  
حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق وهم لا يستقدون أن دليلهم القياس . قال بل من أدلة محل النزاع  
حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة إنني سمعت عينا بن ثعلبة قال لعائشة واشترى منه  
قدماً بستائة ، فقالت عائشة بئسما اشتريت وأخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يتوب . قال أبو الوليد بن رشد وهذه للبيعة كانت بين أم ولد  
زيد بن أرقم وولدها قبل العتق فيخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده مع القول  
بتحريم هذه القرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده . قال الزركشي وأجيب  
أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة  
على الآخر بالاجماع ، ثم قولها معارض بطل زيد بن أرقم ثم إنها إنما أنكرت ذلك لسداد التبيين  
فإن الأول قاسد بجهالة الأجل فإن وقت المعطاء غير معلوم والثاني بناء على الأول فيكون قاسداً .  
قال ابن الرضا : الزريعة ثلاثة أقسام : أحدها ما يقطع بتوصله إلى الحرم بالتألب منها للوصل  
وعندهم يعني عند الشافعية والمالكية . والثاني ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان  
من الاحتياط سد الباب وإخلاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا يوصل إلى الحرم بالتألب منها للوصل  
إليه وهذا شيء في القول بسب القرائع . والثالث ما يحتمل ويحتمل وفيه مراتب ويختلف الترجيح  
عندهم بسب تفاوتها (١) قال ونحن نخالفهم فيها إلا القسم الأول لأنضباطه وقيام الدليل عليه  
اتسبى ، ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمنا ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا ألوان  
حتى إن معاصي من حرم حول الحلي يوشك أن يواقع » وهو حديث صحيح ويلحق به ما قدمنا ذكره  
من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « دع ما يريك إلى ما لا يريك » وهو حديث صحيح أيضاً وقوله صلى  
الله عليه وآله وسلم « لا تم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس » وهو حديث حسن ،  
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « استفت قلبك وإن أفنك المتقون » وهو حديث حسن أيضاً .

(١) قوله بسب تفاوتها كذا بالأصل وهو صحيح ولكن الألف في التمييز عند المتأمل بحسب  
تفاوتها ولبه أصل المؤلف

(وليس للعالم أى المجتهد  
الطلق فإنه لفراد من  
العالم كالفتي حيث أطلق  
في الأصول أى يحرم  
عليه (أن يملك) وإن  
كان قاضياً (غيره) وإن  
كان أصلاً منه وضاق  
الوقت عن الاجتهاد ولا  
يسمح تقليده فلا يسح  
المصل للبنى عليه سواء  
اجتهد فظن الحكم  
المطلوب لأنه يجب عليه  
اتباع اجتهاده أولاً (فتمكنه  
بالقوة من الاجتهاد)  
فيه الذى هو أصل

العائدة الخامسة : دلالة الاقتران ، وقد قال بهاجماعة من أهل العلم من الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية للزبي وابن أبي هريرة وحكي ذلك الباقي عن بعض المالكية قال بورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا . ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى - والخيال والبغال والحمير لتركبوها وزينة - قال فخر بن الخليل والبغال والخيال والحمير لازمة فيها اجتماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور فقلوا إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم واحتج للفتن بإبأن العطف يقتضي للشاركة وأجلب الجمهور بأن الشراكة إنما تكون في المتساطات الناقصة المحتاجة إلى ما تتم به فإذا تمت بنفسها فلا شراكة كما في قوله تعالى - محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار - فإن الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا تشاركها في الرسالة ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة والأصل في كل كلام تام أن يفرد بحكمه ولا يشارك غيره فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فدلليل خارجي ولا زاع فيها كان كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجي أما إذا كان المعطوف ناقصا بأن لا يذكر خبره كقول القائل فلانة طالق وفلانة فلا خلاف في المشاركة ومثله عطف المفردات وإذا كان بينهما مشاركة في العلة فالشراكة في الحكم إنما كان لأجلها لا لأجل الاقتران . وقد احتج الشافعي على وجوب العمرة بقوله تعالى - وآتوا الحج والعمرة لله - قال البيهقي قال الشافعي الوجوب أشبه بظاهر القرآن لأنه قرنها بالحج انتهى قال القاضي أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرنتها إنما أراد أنها قرينة الحج في الأمر وهو قوله - وآتوا الحج والعمرة لله - والأمر يقتضي الوجوب فكان احتجابه بالأمر دون الاقتران . وقال الصيرفي في شرح الرسالة في حديث أبي سعيد وفصل الجسة على كل محتمل بالسواك وأن يمس الطيب فهو دلالة على أن الفصل غير واجب لأنه قرنه بالسواك والطيب وما غير واجب بالاتفاق . والروى عن الحنفية كما حكاه الزركشي عنهم في البحر أنها إذا عطفت جملة على جملة فإن كانتا تامتين كانت المشاركة في أصل الحكم لأن جميع صفاته وقال لا تقتضي المشاركة أصلا وهي التي تسمى وأو الاستئناف كقوله تعالى - فإن يشأ الله ننجم على قلبك ومعجواته الباطل - فإن قوله - ومعجواته الباطل - جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هي داخلية في جواب الشرط . وإن كانت الثانية ناقصة شاركت الأولى في جميع ما هي عليه قال وعلى هذا بنوا بجهنم اليهود في قوله صلى الله عليه وآله وسلم - لا يقتل مسلم بكافر - وقد سبق الكلام فيه .

العائدة السادسة : دلالة الإلهام كرهايض الصوفية وحكي لماوردى والرويان في كتاب القضاء في حجية الإلهام خلافا وفرعا عليه أن الاجماع هل يجوز انتقاده لاعتدال دليل والا فلا . قال الزركشي في البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتداد الإلهام منهم الإمام في نفسه في أدلة التوبة وابن الصلاح في فتاواه فقال إلهام خاطر الحق من الحق . قال ومن علامته أن يشرح له الصدر ولا يمارسه معارض آخر . قال أبو يعلى التميمي في كتاب التذكرة في أصول الدين ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطرابا للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى واحتج بقوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا - أي ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى - ومن يتق الله يجعل له مخرجا - أي من كل ما يلبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى - وآتوا الله ويسلكم الله - فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أغصهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك التنيات وامتنال الأمور والخبر صدق ووعد الحق . واحتج شهاب الدين السهروردي على الإلهام بقوله تعالى - وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه - وقوله - وأوحى ربك إلى النحل - فهذا الوحي هو مجرد الإلهام

التقليد ولا يجوز  
المدول عن الأصل مع  
إمكانه إلى بدله ( والتقليد  
قبول قول الفائز ) في  
شيء أي ما يستفاد  
ويختص به ولو في الجملة  
أي اعتقاده ( بلا حجة )  
عليه ( يذكرها ) ذلك  
القائل وشملت العبارة  
قبول الصافي قول المتن  
وسأني ما فيه والقاضي  
قول الشهود وقبول  
خبر الواحد وقبول  
الجهند قول جهند  
آخر حيث جوزناه

ثم ان من الرضى علوما تحدث في النفوس الزكية الطمينة قال صلى الله عليه وآله وسلم إن من متى  
المحدثين والمكلمين وإن عمر لهم - وقال تعالى - ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها -  
فأخبر أن النفوس ملهمة : قلت وهذا الحديث الذي ذكره هو ثابت في الصحيح بمناه قال ابن  
وهب في تفسير الحديث أى ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية التريب جاء في الحديث تفسيره أنهم  
للهمون وللهم هو الذى يلقى في نفسه الشئ فيخبر به حسدا وقراءة وهو نوع يخص به الله من  
يشاء من عباده كما هم حديثوا بشئ غفلوه . وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وإن  
أفتاك الناس فذلك في الواقعة التى تتعارض فيها الأدلة . قال النزالي واستفتاء القلب إنما هو حيث  
أباح للفنى أمأحيث حرم فيجب الامتناع . ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس يخفى كل شئ -  
ورب مناسهل يطير إلى كل شئ فلا اعتبار بهذين القليلين وإنما الاعتبار بقلب العالم للوفى  
لحقائق الأحوال فهو الحكم الذى يمتحن به حقائق الأمور وما أعز هذا القلب . قال البيهقي في  
شب الايمان هذا عمول على أنه يعرف في مناه من عالم الغيب ما عسى أن يحتاج إليه أو يحدث  
على لسان ملك بشئ من ذلك كأورد في بعض طرق الحديث بلفظ وكيف يحدث قال ينكمم الملك  
على لسانه وقد روى عن إبراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يبنى بلى فيروعه قال الفضال  
لو كتبت العلوم بالالهام لم يظن <sup>(١)</sup> لنظر معنى ونسأل القائل بهذا عن دليله فإن احتج بنير الإلهام  
فهو ناقص قوله انتهى ، ويجاب عن هذا الكلام بأن مدعى الإلهام لا يصح الأدلة في الإلهام  
حتى يكون استدلاله بنير الإلهام منقضا لقوله نعم إن استدلى على إثبات الإلهام بالإلهام كان في  
ذلك مصادرة على المطلوب لأنه استدلى على محل النزاع بمحل النزاع . ثم على تقدير الاستدلال  
لثبوت الإلهام بمثل ما تقدم من الأدلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الإلهام صحيحة  
وما الدليل على أن قلبه من القلوب التى ليست بموسوسة ولا بمغشاة .

بخلاف ما إذا منناه فإنه  
لا يتحقق اعتقاده قول  
غيره من حيث أنه قول  
غيره وقد صرح ابن  
القاسم في التلخيص  
وتبعه شراحه كالفضال  
بأن قول خبر الواحد  
وقبول اليقظة تقليد  
وجزم الرافى في باب  
استقبال القبة بخلافه  
في خبر الواحد وقال ليس  
من التقليد في شئ - وحكى  
ابن السمعاني فيه وجهين  
وخرج بقوله بلا حجة  
بذكرها ما إذا ذكرها

للسنة السابعة : فروى ابنى صلى الله عليه وآله وسلم ، ذكر جماعة من أهل العلم منهم الأستاذ  
أبو إسحق أنه يكون <sup>(٢)</sup> حجة ويؤمن بالعمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعى  
وإن كانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم رؤية حق والشيطان لا يحتل به لكن الثائم ليس من  
أهل التحمل للرؤية لعدم حفظه وقيل إنه يعمل به ما لم يخالف شرعا ثابتا ، ولا يخافك أن الشرع  
الذى شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قد كلفه الله عز وجل وقال - اليوم  
أكلت لكم دينكم - ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم يدمونه صلى الله عليه وآله  
وسلم إذا قال فيها بقول أو فعل فيها فلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله إليه عند أن كل هذه  
الأمة مباشرة لها على لسانه ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها وقد انقضت البعثة لتبليغ  
الشرائع وتبيينها بالموت وإن كان رسولا حيا وميتا وبهذا تعلم أن لوقرة ناضط الثائم لم يكن  
ما رآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الأمة

## المقصد السادس

من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد ، وفيه فصلان

- (١) قوله يظن كذا بالأصل وصوابه لم يبق أول يكن والله أعلم
- (٢) كذا بتد كبير ضمير الرواى وهي مؤتة فلهذا باعتبار الرضى تدبر

## افضل الأول

في الاجتهاد ، وانصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام الحقن والمستغنى ،  
أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل

المسألة الأولى : في حد الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو الشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة يخرج عنه الماشقة فيه ، قال في المصنوع وهو في اللغة عبارة عن استغراق الوسع في أي فعل كان يقال استغرق وسعه في حل التقييل ولا يقال استغرق وسعه في حل التواة وأما في عرف الفقهاء فهو استغراق الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استغراق الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والنظر فيها مجتهدا وليس هكذا حال الأصول انتهى ، وقيل جو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط . فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير فان معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب ، ويخرج بالشرعي الثوري والعقلي والحسي فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم الملقى فانه لا يسمى اجتهدا عند الفقهاء ، وإن كان يسمى اجتهدا عند للتكاملين ، ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا أو حفظ المسائل أو استدلالاتها من الفتن أو بالكشف عنها في كتب العلم فان ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد الثوري فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى ، وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولابد من ذلك فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهدا اصطلاحا ، ومنهم من قال هو استغراق الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن لأنه لا اجتهد في القطعيات ، ومنهم من قال هو طلب الثواب بالأمارات الملقاة عليه ، قال ابن السمعاني هو الذي يكلم الفقهاء . وقال أبو بكر الرازي الاجتهاد يقع على ثلاثة معان : أحدها القياس الشرعي لأن العلم لما تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد . والثاني ما ينطبق في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (١) . والثالث الاستدلال بالأصول . قال الأمدى هو في الاصطلاح استغراق الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن الزيد عليه ، وبهذا القيد خرج اجتهد القصر فانه لا يصدق في الاصطلاح اجتهدا متبررا وإذا عرفت هذا فالجهد هو الفقيه المستغرق لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولابد أن يكون باطنا عاقلا قد ثبتت له ملكة يقدر بها على استخراج الأحكام من ما أخذها وإنما يمكن من ذلك بسروط . الأول أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في أحدهما لم يكن مجتهدا ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتب والسنة بل بما يتعلق منها بالأحكام قال الخزانى وابن العربي والذى في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسين آية ودعوى الانحصار في هذا القيد إما هي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضاعف ذلك بل من لفهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لغير القصص والأمثال ، قيل ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الملقاة على الأحكام دلالة أولية بالفتن لا بطريق التضمن والالتزام . وقد حكى للوردى عن بعض أهل العلم أن

أي للفتن لا للاخذ منها  
والاصحكم ذكرها فيها  
يظهر فلا يكون قبول  
قوله حينئذ تقليدا (فعل)  
هذا الحد (قبول قول  
الذي صلى الله عليه وسلم)  
أي اعتقاد قوله (فبايد كره  
من الأحكام يسمى تقليدا)  
لانطباقه عليه لكن في  
البرهان خلافه فانه قال  
وذهب بعضهم إلى أن  
التقليد قبول قول  
الفتن بلا حجة ومن  
سلك هذه الطريقة  
منع أن يكون قبول

(١) أي تقويم الرقيب أو السلة أي تقدير قيمته



اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسة آية . قال الأستاذ أبو منصور يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة ما فيها من القصص والمواظع . واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة فقبل خمسة حديث وهذا من أوجب ما يقال فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية الوفيرة مؤلفة ، وقال ابن العربي في المصنوع هي ثلاثة آلاف ، وقال أبو علي الضرير قلت لأحمد بن حنبل كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي بكفيه مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت أربعمائة ألف قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو . قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتنظيف في الفتيا أو يكون أراد وصف أكل الفقهاء فأما ما لا يد منه فقد قال أحمد رحمه الله الأصول التي يدور عليها العلم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفتي أن تكون ألفا ومائتين . قال أبو بكر الرازي لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك الباب إذ لا يمكن الاطاحة به ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روى . وقال النزالي وجماعة من الأصوليين يكفيهم أن يكون عند ما يصل بجميع أحاديث الأحكام كسفن أبي داود ومعرفة السنن للبيهقي أو أصل وقت العناية فيه بجميع أحاديث الأحكام ويكتفي فيه (١) بمواقع كل باب فبراحه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافي ونازعه النودوي وقال لا يصح التفتيل بسنن أبي داود فإنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها وكفى في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان التفتيل بسنن أبي داود ليس يجيد عندنا لوجهين : الأول أنها لا تحوى السنن المحتاج إليها . الثاني أن في بعضها ما لا يحتاج به في الأحكام انتهى . ولا يخفى أن كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط وبضه من قبيل التفریط والفتي لاشك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه جميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلحق بها مشرقا على ما اشتملت عليه السانيد والمستخرجات والكتب التي ألتم مصنوها الصحة ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعف بحيث يعرف حال رجال الاستناد معرفة يمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجب من الأسباب وما هو مقبول منها وما هو مردود وما هو قاذح من الملل وما هو غير قاذح .

الشرط الثاني : أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يخفى بخلاف مواقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجة الاجماع ويرى أنه دليل شرعي وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد مواقع عليه الاجماع من المسائل .

الشرط الثالث : أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك وقد قرأ بها أحسن قريب وهذبها وأبلغ تهذيب ورتبها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه وإنما يمكن

(١) عبارة النزالي في المستضي وكيفية أن يعرف مواضع كل باب وهي ألطف .

قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا فإنه حجة في نفسه انتهى وكأنه يجعل قوله بلا حجة على معنى انتفاء الحجة على القبول لاعلى معنى انتفاء ذكرها كاحل عليه الشارح هنا ليطابق التمرير وقياس ما في البرهان على هذا منع أن يكون قبول العالمى قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على أن قول المجتهد حجة في حق العالمى وسيأتي ما فيه (ومنهم) أى العلماء (من قال) في

من معرفة معانيها وخواص تراكيها وما اشتملت عليه من لطائف الغزاي من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى ثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا ، ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد الجهد قوة في البحث وبصرا في الاستخراج و بصيرة في حصول مطلوبه . والحاصل أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن . قال الامام الشافعي يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه . قال للماوردي ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره .

الشرط الرابع : أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتغاله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه وعليه أيضا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرا يوصله إلى ماهو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل واذا قصر في هذا الفن سحب عليه الرد وخطب فيه وخط . قال الفخر الرازي في الحصول وما أحسن ما قال ان أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه انتهى . قال الغزالي إن أعظم علوم الاجتهاد يشتغل على ثلاثة فنون الحديث والفقه وأصول الفقه .

الشرط الخامس : أن يكون عارفا بالناسخ والفسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم بالنسوخ ، وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقل فشرطه جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية ومن جعل العقل حاكما فهو لا يجعل ماحكم به داخلا في مسائل الاجتهاد ، واختلفوا أيضا في اشتراط علم أصول الدين فنهى من يشترط ذلك وإليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك وإليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضرورة بات كالموجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسول بما جاءوا به ولا يشترط علمه بدقائقه وإليه ذهب الآمدي ، واختلفوا أيضا في اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الأستاذ أبراسحق والأستاذ أبو منصور إلى اشتراطه ، واختاره الغزالي وقال إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل البرية في هذا الزمان ، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه قالوا وإلا لزم الدور وكيف يحتاج اليها وهو انتهى بولائها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد ، وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه مندرج تحت العلم بالنسبة فانه لا يتم العلم بها بدونها كما قدسنا ، وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه قالوا لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يقتضب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج تحت علم أصول الفقه فانه باب من أبوابه وشعبة من شعبه .

واذا عرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعي السلي قال في الحصول المجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع واحترازنا بالشرعي عن العقليات ومساائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع من وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما انتقت عليه الأئمة من جليات الشرع .

حده (التقليد قبول) أى  
اعتقاد (قول القائل) أى  
ما يستقدم يختص به ولو في  
الجملة (وأنتم) أيها القائل  
بالباء الموحدة أى المعتقد  
(الاندري) أى لا تلم (من)  
أين قاله أى لا تلم ما أخذه  
أى محل أخذه (في ذلك)  
القول أى باعتباره ومن  
جهته أى الأمر الذي أخذ  
منه ذلك القول واستدل به  
عليه من نص أو غيره وقد  
يسبق الحد السابق دون  
هدامع العلم بما أخذ القائل  
فيه نظر ووافق هذا

قال أبو الحسين البصري للسنة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية وهذا ضعيف لأن جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون السنة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزوم الدور .

السنة الثانية : هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع إلا أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بمحض الله يبين للناس منازل اليوم قال بعضهم ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فروض الكفايات ، قال ابن الصلاح الذي رأيت في كتب الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والنظار أنه لا يتأتى في الفتوى ، وقال بعضهم الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض صين وفرض كفاية وندب ، فأول على حالين اجتهاد في حق نفسه عند زوال الحادثة ، والثاني اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فإن خلق فرض الحادثة كان على النور والالكان على التراخي . والثاني على حالين ، أحدهما إذا نزلت بالمستفي حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفة من خص بالسؤال عنها فإن أوجب هو أو غيره سقط الفرض والا أمورا جميعا . والثاني أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فاحتمل فرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها . والثالث على حالين أحدهما فيما يجتهد فيه العالم من غير التوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل زواله . والثاني أن يستغنى قبل زوالها انتهى . ولا يخفى أن القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد ويدل على ذلك ما صرح به صلى الله عليه وآله وسلم من قوله « لا يزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة » وقد حكى الزركشي في البحر عن الأكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد وبه جزم صاحب المصول . قال الرافعي الخلق كالمتقين على أنه لا يجتهد اليوم قال الزركشي ولعله أخذ من كلام الامام الرازي أؤمن قول النزالي في الوسيط : قد خلا العصر عن المجتهد المستقل . قال الزركشي ونقل الاتفاق عجيب والسنة خلافية بيننا وبين الحنابلة وساعدتهم بعض أئمتنا ، والحفي أن النقيه الغطن القياس كالمجتهد في حق العاني لا الناقل فقط ، وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الأستاذ أبو اسحق والزيري ونسبه أبو اسحق إلى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو أخى زمانا من قائم بحجة زال التكليف إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة وإذا زال التكليف بطلت الشريعة . قال الزبيدي لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل في كثير فأما أن يكون غير موجود كما قال الحنصم فليس بصواب لأنه لو عدم الفقهاء لم يتم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النكحة بالخلق كما جاء في الخبر ولا تقوم الساعة إلا على شرار الناس . ونحن نفوذ بأنه أن تؤخر مع الأشرار انتهى . قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكن إلى الحد الذي ينقضي به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان وقال في شرح خطبة الامام والارض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريفة لابد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة إلى أن يأتي أمر الله في أشرط الساعة الكبرى انتهى ، ومقالة النزالي رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه إلى القول به القفال ولكنه نافض ذلك فقال انه ليس بمقتل الشافعي وإنما وافق رأيه رايه كما نقل ذلك عنه الزركشي وقال قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد بما يقضى منه الجب قائم ان قالو ذلك باعتبار المعاصرين لم قد عاصر القفال والنزالي والرازي والرافعي من الأئمة القائلين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ومن كان له الملمع التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا

المحد قوله في جمع الجوامع التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح في شرحه نخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل لا تكون الا للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بشاء على وجوب البحث عنه أي والأصح عدم

بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد ،  
وان قالوا ذلك لانهما الاعتبار بل باعتبار أن الله عز وجل رفع ما فضل به على من قبل هؤلاء من  
هذه الأمة من كمال الفهم وقوة الإدراك والاستعداد للعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل  
هي جهالة من الجهالات ، وان كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصوبته  
عليهم وعلى أهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد  
قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لأن التفسير للكتاب العزيز قد دوت وصارت في  
الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دوت ونكمت الأمة على التفسير ولتجريح  
والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالحون من قبل هؤلاء  
المنكرين يرسل الحديث الواحد من قطراتي فطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد  
على المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سليم ، وإذا أضمت النظر وجلت هؤلاء  
للمنكرين انما أتوا من قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة  
حكموا على غيرهم بما قصروا فيه واستغنوا ما سببه الله على من رزقه العلم والفهم وأفاض على قلبه  
أنواع علوم الكتاب والسنة ، ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية فها نحن  
نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم بمن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضاف علوم الاجتهاد  
فهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي  
ثم تلميذه ابن حجر الملقاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله  
قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها وكل واحد منهم امام كبير  
في الكتاب والسنة محط بعلم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلم خارجة عنها ، ثم في المعاصرين  
لهؤلاء كثير من الملائم لهم وجاء بعدهم من لا يقصر من بلوغ مراتبهم والتمدد لبعضهم فضلا عن  
كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد قال الزركشي في البحر ما قلناه ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد  
السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد انتهى ، وهذا الاجماع من هذا الشافعي يكفي في  
مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الراعي

وبالجملة فطويل البحث فيمثل هذا لا يأتي بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس  
ما يقوله من كان من أسراء التقليد بل لازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج  
به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاهد القلدون ولا هي بأول مقالة باطلة قالها القصورون ، ومن  
حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه التسمية للطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ  
على الله عز وجل ثم على شريعته للوضوعة لكل عباد ثم على عبادة الذين تعبد بهم الله بالكتاب  
وبالسنة ، والله المحب من مقالاته هي جهالات وضلالات فان هذه الثلاثة نسزم رفع التعبد بالكتاب  
والسنة وأنه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعب من جاء بعدهم  
على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهؤلاء إلا  
التقليد لمن تقدمهم ولا يمكن كون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله لما التليل على  
هذه التفرقة الباطلة والفتنة الزائفة وهل النسخ إلا هذا ، سبعا نك هذا بهتان عظيم .

المسألة الثالثة : في تجزئ الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو  
مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فلما حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولا بل لابد أن يكون  
مجتهدا مطلقا عند الحاجة إليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ أوعزاء العننى المندى إلى

الوجوب وهي متوقفة  
على استقراء الأدلة كلها  
ولا يقدر على ذلك الا  
المجتهد انتهى . وعبرة  
النتاج السبكي فانه أي قولنا  
من غير معرفة دليله  
فصل يخرج الأخذ مع  
للعرفة فذلك مجتهد إن  
عرف حق المعرفة والا  
فهو فريعة التقليد وان  
حوم على المأخذ انتهى .  
وفي البرهان وهذا المذهب  
مرضى عندنا فان التقليد  
مبنى على الاتباع المتعري عن  
أصل الحجة فلذا لم يكن

الأكثرين وحكامه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لأنها قد تمكن العناية باب من الأبواب التقنية حتى تحصل المعرفة بما أخذ أحكامه وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد قال القزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتسبا للاجتهاد في باب دون باب ونهب آخرون إلى المنع لأن المسئلة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه . احتج الأولون بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف فأكبر من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف . ومن ذلك ما روى أن مالكا سئل عن أر بعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري . وأجيب بأنه قد يترك ذلك لما منع أولويع وأولطه بأن المسائل منتنة وقد يحتاج بعض المسائل إلى فريد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال . واحتج الباقيون بأن كل ما يخرجه به يجوز تنطقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن بعدم المانع وأجيب بأن المفروض حصول جميع ما ينطق به المسئلة ويرد هذا الجواب بمنع حصول ما يحتاج إليه المجتهد في مسألة دون غيرها فإن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر وأكثروا من كراههم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجة بعض ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة فانها إذا ثبتت كان مقدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن احتاج بعضها إلى فريد بحث وإن نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولا يثق من ضمه لتقصيره ولا يثق به التبرير لذلك فان ادمى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة فذلك الدعوى يتعين بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فانه يورد عليه من المسالك والمأخذ لا يتطرق (١) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف بابا دون باب أماسئلة دون مسألة فلا يتجزأ قطعاً والظاهر جريان الخلاف في صورتين وبه صرح الابناري انتهى . ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزئ الاجتهاد فاهم قد انفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول مقتضى وعدم المانع وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادمى الاطلة بما يحتاج إليه في باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لأنه لا يزال يجوز الغير ما قد بلغ إليه علمه فان قال قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف وتنضح مجازفته بالبحث معه .

المسئلة الرابعة : اختلفوا في جواز الاجتهاد ثلاثين صلاة الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلا تصدهم بالاجتهاد كثيرهم من المجتهدين حكى هذا الاجماع ابن فوركو الأستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضا على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من إرادته بأن يصالح غطفان على غمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيع غمار المدينة . فأما اجتهادهم في الأحكام الشرعية والأمور الدينية فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب .

الأول ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال سبحانه - أن هو إلا وحي يوحى - والضمير يرجع إلى النطق المذكور قبله قوله - وما ينطق عن الهوى - وقد حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التتريب كل من نفي القياس أحال تصدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد . قال الزركشي وهو ظاهر اختيار ابن حزم . واحتجوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا سئل ينظر الوحي ويقول ما أنزل علي في هذا شيء كما قال الماسئل عن زكاة الحبر فقال

(١) قوله لا يتطرقه كذا بالأصل وهو تعريف فعل سواه ما لا يتطرقه والله أعلم .

في تعديد التقليد ما يفيء  
عن ذلك لم يكن الحد  
مريضاً انتهى وفيه أيضا  
بعد ذكر الحدين وهذا  
خلاف في عبارة يهون  
موقعها عند ذوي  
التحقيق غير أن الأولى  
في حد التقليد عندنا  
أن تقول التقليد هو  
اتباع من لم يتم باتباعه  
حجة ولم يستند إلى  
علم فيندرج تحت هذا  
الحد الأقوال والأفعال  
وقد خصص معظم  
الأصوليين حدودهم

لم ينزل على "الالهة الآلة الجامعة" - فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره - وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه . ومن التابعين الى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم . للمذهب الثاني : أنه يجوز لناينا صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره من الأنبياء واليه ذهب الجمهور واحتجوا بأن الله سبحانه خلق نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كما خلق عباده وضره بالأمثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل للتفكير في آيات الله وأعظم للمعتبرين . وأما قوله - وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى - فالراد به القرآن لأنهم قالوا إنما يلهيه بشر ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان متعبدا بالاجتهاد والوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل من الوحي ، وإذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالإجماع مع كونه بمصرضا للخطأ فلا يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأولى ، وأيضا قد وقع كثيرا منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الأنبياء فأما من فتل قوله أرايت لو تخمضت أرايت لو كان على أيك دين . وقوله للباس إلا الإذخر ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه ، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « ألا وإن قد أوتيت القرآن ومثله معه » وأما من غيره فتل قصة داود وسليمان . وأما ما احتج به المأثور من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته وللزم باطل . وبيان الملازمة أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام الاجتهاد جواز المخالفة إذا قطع بأنه حكم الله لكونه احتملا للإصابة واحتملا للخطأ فقد أجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك إنما كان لازما لاجتهاد غيره لعدم اقراره بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الأمر باتباعه . وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل فقد أجيب عنه بأنه إنما تأخر في بعض اللوازم لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي علمه شرط في صحة اجتهاده على أنه قد يتأخر الجواب لجهد الاستبصار في الجواب والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المهتدين .

المذهب الثالث : الوقت من القطع بشيء من ذلك وزعم الصبري في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئا منها . واختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والقرافي ولا وجه للوقت في هذه المسئلة لما قدمنا من الأدلة الملهة على الوقوع على أنه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل - عفا الله عنك لم أذنت لهم - فعليه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه . ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله - لو استقبلت من أمرى ما استبشرت لما سقت الهدى - أي لو علمت أولا ما علمت آخر ما ضللت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيها عمل صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي وأمثال ذلك كثيرة كما بينته صلى الله عليه وآله وسلم على أخيه عطاء من أسرى بدر بقوله - ما كان لبي أن يكونه أسرى حتى يشحن في الأرض - وكما في معاتبته صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى - وإذا تقول للذي أنتم الله عليه وأنتم عليه أمسك عليك زوجك - إلى آخر ما مضى الله في ذلك في كتابه العزيز والاستيفاء لثل هذا ينضى الى بسط طويل وفيها ذكرناه ما ينبغي من ذلك ولم يأت المأثور بحجة تستحق المنع أو التوقف لأجلها .

المسئلة الخامسة : في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الأكثرون الى جوازه ووقوعه . واختاره جماعة من المعتزلة منهم القاضي ومنهم من منع ذلك كما روى عن أبي علي وأبي هاشم ومنهم من فصل بين الثابت والحاضر فأجاز له لمن غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع في حديث معاذ دون من كان في حضرته الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم .

بالقول ولا معنى للاختصاص به فان الاتباع في الأصول القينة كالاتباع في الأقوال انتهى وأجيب بأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقا متعارفا وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية أي فهو مجاز مشهور وهو يدخل الملبود ثم ذكر الصنف من معظم الأصوليين ما حمله أن أخذ العامي قول القاضي تقليد على الحديث وعن القاضي أنه ليس بتقليد لأن قول

واختاره النزال وابن السباع . وقته الكيا عن أكثر الفقهاء . والمتكلمين وسأل إليه امام الحرمين .  
قال القاضي عبد الوهاب إنه الأقوى على أصوا . أصحابهم قال ابن فورك بشرط تقريره عليه .  
وقال ابن حزم إن كان اجتهاد الصحابي في عصره صلى الله عليه وآله وسلم في الأحكام كالاجاب شيء .  
أو غيره فلا يجوز كإوقع من أبي السنابل من الإفتاء . باجتهاده في الحامل للتوفى عنها زوجها أنها  
تعتد بأربعة أشهر وعشر (١) فأخطأ في ذلك وإن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيها  
يعملونه علما للدعاء إلى الصلاة لأنه لم يكن فيه إيجاب شريعة يلزم كاجتهاد قوم بحضرة صلى الله  
عليه وآله وسلم فيمن هم السبعون ألفا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فأخطئوا  
في ذلك وبين لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هم ولم ينفهم في اجتهادهم ، ومنهم من قال  
وقع لنا لا قطعاً واختاره الأمدى وابن الحاجب ومنهم من قال إنه يجوز للحاضر في مجلس النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد إذا أمره بذلك كإوقعته صلى الله عليه وآله وسلم من أمره  
لسمدين معاذ أن يحكم في بني قريظة وإن لم يأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد إلا أن  
يجتهد ويعلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من أبي بكر رضي الله عنه في  
سلب القتيل فإنه قال لاها الله إذا لا يبعد إلى أسد من أسد الله فيعطيك سلبه فقرره النبي صلى  
الله عليه وآله وسلم ، واتفق ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم  
فيها نابه من الأمر وبين من كان غائبا عنها فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك وأحداث متعددة  
كإوقع من عمرو بن العاص من صلته بأصحابه وكان جنبا ولم ينقل بل نيم وقال سمعت الله تعالى  
يقول - ولا تقتلوا أنفسكم - فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكإوقع منه صلى الله  
عليه وآله وسلم من الأمر بالبناء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه «لا يصلح» أحد إلا في بني قريظة»  
فتخوف ناس من فوت الوقت فصولا دون بني قريظة ، وقال آخرون لانسلى لإحييت أمر نارسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم وإن فات الوقت فضعف أحدنا من الفريقين ، ومن أدل ما يدل على  
هذا التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما يشه إلى العيين وهو حديث مشهورة طرق متعددة  
ينتهي مجموعها للمحجة كما أوضعا ذلك في مجموع مستقل ، ومنه يشه صلى الله عليه وآله وسلم  
لعلى قاضيا فقال لا علمي بالثضاء . فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الهم اهد قلبه وثبت لسانه»  
أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في المستدرک ، ومن ذلك ما رواه أحمد في السنن أن  
ثلاثة وقصوا على امرأة في طهر فأثروا عليها فخصمون في الولد فأقرع بينهم فبلغ النبي صلى الله عليه  
وآله وسلم فقال لا علم فيها إلا ما قال على وإسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة . قال الفخر الرازي  
في المحصول الخلاف في هذه المسئلة لأثرة له في الفتنة ، وقد اعترض عليه في ذلك ولا وجه للاعتراض  
لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرعا بالتقرير  
للاجتهاد الصحابي وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقنم في قول الصحابي عند من

(١) قلت قال القاضي في الرسالة أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله  
ابن عتبة عن أبيه أن سبيعة الأسلمية بنت الحارث وضمت بعد وفاة زوجها لبيال فربها أبو السنايل  
ابن بسكك فقال قد نصمت للأزواج إنها أربعة أشهر وعشرون كرت ذلك سبيعة الأسلمية رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنايل أوليس كما قال أبو السنايل قد حلت  
فتزوجي اه وبهذا النقل علمت أن الحامل التي أفضى فيها أبو السنايل والعة مخصوصة وهي سبيعة  
الأسلمية لا مطلق الحامل للتوفى عنها

الفتى حجة في حق المأمي  
وأشار إلى تأييده لكن  
بالغالب السبكي فرده  
وعلى الحد الثاني (فإن  
قلنا إن النبي صلى الله عليه  
وسلم كان) يجوز له أنه  
(يقول) الحكم وبسته  
(بالتقياس) وقوله (أن  
يجتهد) تفسير للبراد  
بالتقياس ويؤيده نصير  
البرهان بالاجتهاد بدله  
التقياس (فيجوز أن يسمى  
قبول قوله) أي اعتقاده  
مع جهل مأخذه (تقليدا  
لاحتيال أن يكون) قوله

قال مجازة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم <sup>(١)</sup> وأنكره أبو قال بخلافه فليس لذلك الإجماع قائمة لأنه قد بطل بالشرح.

السنة السادسة : فما ينبغي للمجتهد أن يسلكه في اجتهاده ويستند عليه فيه أولاً أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة فإن وجد ذلك فيها قدمه على غيره فإن لم يجده أخذ بالظاهر منهما وما يستفاد بخطوقهما ومفهومهما فإن لم يجد نظراً في أصال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم في تقريراته لبعض أمته ثم في الإجماع إن كان يقول بحججه ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك الحق كلاً أو بعضاً ، وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي فيما حكاه عنه التزائي أنها إذا وقعت الرافعة للجهت فليحضرها على نصوص الكتاب فإن أعوزها عرضها على الخبر للتراتب ثم الآحاد فإن أعوزها لمحض في القياس بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهراً نظراً في الخصوصات من قياس وخبر فإن لم يجد محضاً حكم به وإن لم يصر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى للذهب فإن وجدها مجماً عليها اتبع الأوجاع وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالقتل فقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فإن عدم قاعدة كية نظراً للنصوص ومواقع الإجماع فإن وجدها في معنى واحد الحق به والا انحصر به إلى القياس فإن أعوزها تمسك بالشبه ولا يقول على طرد انتهى ، وإذا أعوزها ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية وعليه عند التضارب بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فإن أعوزها ذلك رجع إلى الترجيح بالرجعات التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى . قال الماوردي الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم إلى ثمانية أقسام : أحدها شكاك الاجتهاد مستخرجاً من معنى النص كاستخراج حلة الربا فهذا صحيح عند الثقاتين بالقياس . ثانيها ما استخرجه من شبه النص كالمد تردد شبه بالحر فإنه يحكم لأنه مكلف وشبهه بالهبة فإنه لا يملك لأنه مملوك فهذا صحيح غير مرفوع عند الثقاتين بالقياس وللنكروين غيران للنكروين أنه جلاوه داخل في عموم أحد الشبهين . ثالثها ما كان مستخرجاً من عموم النص كالنبي يده عقدة النكاح في قوله : أو ينفو الذي يده عقدة النكاح . فانه <sup>(٢)</sup> من إجماع النص أحدهما وهذا صحيح بتوسيل بالترجيح اليه رابعها : ما استخرج من إجماع النص كقوله في لثة : ومتوهم على الوسع قدره وعلى للقر قدره . فيصح الاجتهاد في قدر لثة باعتبار حال الزوجين . خامسها ما استخرج من أحوال النص كقوله في الفتح : فصيل ثلاثة أيام في الحج ونسبة إذا رجتم - فاحتل صيام الهبة إذا رجع في طريقه وإذا رجع إلى أهله فيصح الاجتهاد في تنليب إحدى الخاتنتين على الأخرى : سادسها ما استخرج من دلائل النص كقوله : لينفي ذوسعة من سعة - فاستدلنا على تقدير نفقة الموسر بدين بأن أكثر ما جاءت به السنة في نفقة الوالد أن لكل مسكين مدين واستدلنا على تقدير نفقة المسر بمدة بأنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوالد أن لكل مسكين مدين . سابعها ما استخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبة لمن خفيت عليه من قوله تعالى : ﴿ وعلمات والنجم هم يهتدون ﴾ فيكون الاجتهاد في القبة بالآمارات والدلائل عليها من جهوب الرياح ومطالع

ناشأ (عن اجتهاده)  
عليه الصلاة والسلام (وان  
قلنا) انه (لا) يجوز له انه  
(يجتهد وانما) كان  
(يقول) ما يقوله من  
الأحكام قولاً ناشأ (عن  
وحي) بذليل قوله تعالى  
(وما ينطق عن الهوى إن  
هو إلا وحي يوحى) فانه  
بذل على أن جيع ما صدر  
عنه عليه الصلاة والسلام  
ناشأ عن الوحي فلا  
يسمى قبول قوله تقليداً  
لصم صدق حده حيث  
عليه (لاستناد إلى الوحي)

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ولله وإن يلته وأنكره الخ

(٧) كان عمل هذا الياض بالأصل الذي قدرنا كتبه خلط فيها الكتاب تخليطاً فاحشاً بكتب كلغة  
على أخرى فالسكتين والأولى أشبه ييم والثانية أشبه باستخراج ويظهر لنا أن في العبارة سقطا نحو يفا  
ولعل أصل الماوردي والمؤلف هكذا فانه همز الراء والواو و استخرج من مجموع النص أحدهما واتفقاهم



النجوم ثامنها ما استخرج من خبر نص ولا أصل فاختلف في صحة الاجتهاد فقبل لا يصح حتى يقرن باهل ، وقيل يصح لأنه في النزع أصل انتهى . وعندى أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه إليه همه واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه وصري قصده الوقوف على الحق والشور على الصواب من دون تعصب للذهب من المذاهب وجد فيها ما يطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر العمى لايزف والنهر العمى يشرب منه كل وارد عليه السب الزلال والمتصم العمى يأوى إليه كل خائف فاشدد يديك على هذا فانك إن قبلته بصدر مفتوح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيها كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تزيد الوقوف على دلائلها كاتنا ما كان ، فان استبعدت هذا للقال واستظمت هذا الكلام وقلت كفاك كثر من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تصبرك أصبت وعلى نفسها برافق تحبى وأما فنشر لحداء الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستبدين لهذه الرتبة البلية :

لا تغفل للشتاق في أشواقه حتى تكون حشاك في أحشائه  
لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا السبابة إلا من يمانها  
دع عنك تعنيف وذق طعم الهوى فافهمو يفتند ذلك عنف

السئلة السابعة : اختلفوا في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين ، وتلخيص الكلام في ذلك يحصل في فرعين :

الفرع الأول : العقليات ، وهي على أنواع . الأول ما يكون الخط في ما ناس من معرفة الله ورسوله كما في اثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل . قالوا فهذه الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطاه فهو كافر . النوع الثاني مثل مسألة الرؤية وخلق القرآن وخروج الوحيين من النار وما يشابه ذلك فخلق فيها واحد فمن أصابه فقد أصاب ومن أخطاه فقبل بكفر ، ومن القائلين بذلك الشاعى فمن أصابه من حله على ظاهره ومنهم من حله على كفران النعم . النوع الثالث إذا لم تكن للسئلة دينية كافي تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء وانحصار النفط في الفرد والمؤلف قالوا فليس الخطئ فيها باثم ولا المصيب فيها بما جور إذ هذه وما يشابهها يجرى مجرى الاختلاف في كون ملكه (١) أكبر من المدينة أو أصغر منها ، وقد حكى ابن الحاجب في المختصر أن المسبب في العقليات واحد ثم حكى عن العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب وحكى أيضا عن الجاحظ أنه لاثم على المجتهد بخلاف المائد ، قال الزركشي (٢) وأما الحق فخطئ فيها واحدا ولكنه يصيب الخطئ في جميعها غير آثم . قال ابن السمعاني وكان العنبري يقول في معنى القدر هؤلاء عظمو الله وفي نافي القدر هؤلاء نزهوا الله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضى تصريب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهدهم قال ولله اراد أصول البيانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه . وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا ما يقطع فيه بقول أهل الاسلام . قال القاضي في مختصر التريب اختلفت الروايات عن العنبري فقال في أشهر الروايتين إنما أصوب كل مجتهد في الدين يجمعهم الله وأما الكفرة فلا يصوبون وفرواية

(١) لعل أصل المؤلف إذ هذه وما يشابهها يجرى الاختلاف فيها مجرى الاختلاف في كون ملكه كذا أكبر الخ والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل وله وأما الجبايى والله أعلم .

أى العلم بذلك فالتقابل  
نقوله يعلم من أين أخذه  
والصحيح جواز اجتهاده  
على الله عليه وآله وسلم  
ووقوعه ولا يكون إلا  
صوابا وذلك للأدلة المينة  
في المطولات . والجواب  
عن الاستدلال السابق  
أنه يجوز أن يكون معناه  
وما يصدر نطقه بالقرآن  
عن الهوى ما القرآن  
إلا وحى يوحى (وأما

عنه أنه صوب الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة قال ونحن نتكلم معهما يعني المنبري  
والجاحظ فنقول إنما أولا محجوبان بأن الاجماع قبلكما وبعديكما . ثانيا ان أردتما بذلك مطابقة  
الاعتقاد للمعقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الأنعام وان أردتما الخروج عن  
عهدة التكليف ونفى المخرج كما نص عن الجاحظ فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والاجماع  
الخارجة عن حد المحصر تزد هذه للقائلة . وأما تخصيص التصويب بأهل اللغة الاسلامية فنقول مما خاض  
فيه للسلوك القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يظم خطره وأجمعوا قبل المنبري على أنه يجب على المرء  
إدراك بطلانه ، وقد حكى القاضي أيضا في موضع آخر عن داود بن علي الأصفهاني إمام مذهب  
الظاهر أنه قال يمثل قول المنبري وحكي قوم عن المنبري والجاحظ أنهما قالا ذلك فيمن علم الله  
من حاله استغراق الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالي نحو هذا المنحى  
في كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة . وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن المنبري والجاحظ ان أراد  
ان كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل وإن أراد به أن من بذل الوسع ولم يقصر  
في الأصوليات يكون معذوراً غير معاقب فهذا أقرب لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وتكلف بعد  
استغراقه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطلق قال وأما الذي حكى عنه من الإصابة في العقائد القطعية  
فيأخذ قطعاً وله لا يقوله ان شاء الله تعالى . وأما الخطي في الأصول والمجتهد فلا شك في تأييده ونفسه  
وتضليله . واختلف في تكفيره ولاشعري قولان . قال إمام الحرمين وابن القسيري وغيرهما وأظهر  
مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضي في كتاب التائولين وقال ابن عبد السلام رجع الإمام أبو  
الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموضوع . قال  
الزركشي وكان الإمام أبو سهل الصملي لا يكفر فقيل له ألا تكفر من يكفر ضد إلى القول  
بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر وقد حكى إمام  
الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير وقال إنما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده  
ولكن ضل ضلالاً أو قال قولاً أجهت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافرانتهى . وأعلم أن  
التكفير لمجهدي الاسلام مجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل الفقهية كشود لا يصعد إليها  
إلا من لا يبالي بدينه ولا يحرم عليه لأنه مبني على شفا جرفه هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض  
وغالب القول به ناشئ عن العصبية وبعضه ناشئ من شبه واهية ليست من الحاجة في شيء ولا يعمل  
التمسك بها في أسر أمر من أمور الدين فضلاً عن هذا الأمر الذي هو منزلة الأقدام ومدحضة كثير  
من علماء الاسلام . والحاصل أن الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم  
يدفع ذلك دفعا لا شك فيه ولا شبهة فأياك أن تتبر بقول من يقول منهم إنه يدل على ما ذهب  
إليه الكتاب والسنة فإن ذلك دعوى بالغة مرتبة على شبهة داحشة وليس هذا اللقائم مقام بسط  
الكلام على هذا المرام فوضعه علم الكلام .

الاجتهاد فهو ( اصطلاحاً  
( بذل ) بالمسحطة ( الوسع )  
بضم الواو المقدور أى  
صرف المعنى تمام المقدور  
من النظر في الأدلة ( في )  
بلوغ الغرض أى الوصول  
إليه والفرض ما لأجله  
اقدام الفاضل على الفعل  
ومن لازم ذلك أن يكون  
مقصوداً فوضعه بالمقصود  
في قوله ( المقصود ) من  
وصف الشيء . بلزومه

الفرع الثاني : المسائل الشرعية فنسب الجمهور ومنهم الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلائي ومن  
المعتزلة أبو المذنب وأبو علي وأبو هاشم وأنبأهم إلى أنها تنقسم إلى قسمين .

الأول : ما كان منها قطعياً ملوماً بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم  
رمضان وتحريم الزنا والمهر فليس كل مجتهد فيها يصيب بل الحق فيها واحد فالواقف له مصيب والخطي  
غير معذور وكفره جهامة منهم مخالفته للضرورة وإن كان فيها دليل قاطع وليست من الضرورات  
الشرعية فقيل إن قصر فهو خطي " آثم وإن لم قصر فهو مخطي " غير أن قال ابن السمعاني ويشبه أن يكون

سبب غموضها امتنعنا من الله لعباده لبقاض بينهم في درجات العلم ومراتب السكراة كما قال  
صلى - يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات - وقال - وفوق كل ذي علم عليم - .  
القسم الثاني : المسائل الشرعية التي لا قطع فيها ، وقد اختلفوا في ذلك اخلافا طويلا  
واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع جم إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين  
فيما حن وأن كل واحد منهم مصيب وحكاة لماوردى والروائي من الأكثرين . قال الماوردى  
وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة ، وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثر الفقهاء إلى  
أن الحق في أحد الأذوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في  
الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالا وحراما وقد كان أصحابه رضى الله عنهم مخطئ بعضهم  
بعضا ويمتنع بعضهم على بعض ولو كان اجتهد كل مجتهد حقا لم يكن للفتنة وجه ، ثم اختلف  
هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعي وغيرها  
أن الصواب منهم واحد وإن لم يتعين وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد وقال جماعة منهم  
أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وإن كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عن  
الشافعي مثله ، وأذكر ذلك أبو اسحق اللوزي وقال إنما نسبة إليه قوم من المتأخرين عن المعرفة  
له بذهبه . قال القاضي أبو الطيب الطبري واختلف النقل عن أبي حنيفة فنقل عنه أنه قال في  
بعض المسائل كقولنا وفي بعضها كقول أبي يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن  
شرح وأبي حامد يمثل قول أبي يوسف واستدل ابن كجب على هذا بإجماع الصحابة على تصويب  
بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز إجماعهم على خطأ . قال ابن فورك في اللثة ثلاثة أقوال :  
أحدها أن الحق في واحد وهو المطلوب وعليه دليل منسوب فمن وضع النظر موضعه أصاب ومن  
قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا يتم عليه ولا نقول إنه معذور لأن المطور من يسقط عنه  
التكليف لصدر في تركه كالمأجور عن القيام في الصلاة وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه  
خفف أمر خطابه وأجر على قصده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعي  
وأكثر أصحابه وعليه نص في كتاب الرسالة وأدب القاضي . والثاني أن الحق واحد إلا أن  
المجتهدين لم يتكفوا إصابته وكلهم مصيبون لما كانوا من الاجتهاد وإن كان بعضهم مخطئا ،  
والثالث أنهم كفوا الرد إلى الأشبه على طريق الظن انتهى ، وذهب قوم إلى أن الحق واحد  
والخالف له مخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فقد يكرن كبيرة وقد يكون  
صغيرة ، ومن القائلين بهذا القول الأسم والرئيس وابن علية وحكى عن أهل الظاهر ومن  
جماعة من الشافعية وطائفة من الحنيفة وقد طول أئمة الأصول الكلام في هذه المسئلة وأوردوا من  
الأدلة ما لا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازي في المحصول ولم يأبوا بما يشفي طالب الحق .  
وهها دليل يرفع النزاع ويوضح الحق ايضا لا يبق بعده ريب لمراتب وهو الحديث الثابت في  
الصحيح من طرق أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر فهذا  
الحديث يفيدك أن الحق واحد وأن بعض المجتهدين يرافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين  
وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيبا واسم الخطأ  
عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين  
فقد أخطأ خطأ بينا وحالف الصواب بخالفة ظاهرة فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين  
قسمين قسميا مصيبا وقسميا مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى ، وهكذا

إلا أن لا يريد النقص  
بالفصل بل بما يمكن أن  
يكون غرضا ومن في قوله  
(من العلم) ماضية للتصود  
على أن المراد بالعلم  
التصديقات المترتبة  
للاستدلال والنقص  
المقصود منه الحكم  
الشرعي المطلوب إثباتا  
أوتقيا وبوغه هو علمه  
وإما لبيان النقص للتصود  
على أن المراد بالعلم هو علم

من قال إن الحق واحد وسئلته آتم فإن هذا الحديث برد عليه ردنا وبهذه دفا ظاهرا لأن  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئا ورب على ذلك استحقاقه  
للاجر قال الحق لا شك فيه ولا شبهة أن الحق واحد وسئلته مخطئ ما جور اذا كان قد وفى  
الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد احراره لما يكون به مجتهدا ، وما يحتج به على هذا حديث  
القتادة ثلاثة فانه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا مبر  
السرية وان طلب منك أهل حسن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فانك لاتدرى  
أصيب حكم الله فيهم أم لا . وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعديا بتعداد  
المجتهدين تابعا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه للفتنة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عز وجل  
ومع شريسته للظهور هي أيضا صادرة عن محض الراى الذى لم يشهد له دليل ولا عدته شبهة تقبلها  
القول وهي أيضا مخالفة لاجماع الأمة سلفها وخلفها فان الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من  
الصور مازالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض مما تمسك به ومن شك في ذلك وأنكره  
فهو لا يدرى بما في بطون الفقهاء الاسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة  
بعضهم بعض واعتراض بعضهم على بعض ، وأما الاستدلال من القائلين بهذه الفتنة بمثل قصة داود  
وسليمان فهو عليهم السلام فان الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان  
ولو كان الحق يبدل لكل واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى ، وأما استدلالهم بمثل  
قوله تعالى - ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله - فهو خارج عن محل  
الزجاج لأن الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ما وقع منهم من القطع والترك هو بإذنه عز وجل  
فأفاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها هو كل واحد من الأمرين وليس الزجاج إلا فيها لم  
يرد النص فيه بخصوصها هو كل واحد من الأمرين <sup>(١)</sup> وأن حكمه على التخيير بين أمور يختار  
للكلف ما شاء منها كالواجب الغير أو أن حكمه يجب على الكل حتى يفعله البعض فيسقط عن الآخرين  
كفروض الكفايات فتدبر هذا وافهمه حتى يفهمه ، وأما استدلالهم بتسويب كل طائفة من صلى  
قبل الوصول إلى بني قريظة لمن خشي فوت الوقت ومن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة امتثالا  
لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يصلين أحد إلا في بني قريظة » فالجواب عنه كالجواب عما قبله  
على أن ترك الترتيب لمن قد حمل باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على أنه قد أجزأه  
ما حمله باجتهاده وصح صدوره عنه لكونه قد فعل وسمه في تحرى الحق وذلك لا يستلزم أن يكون  
هو الحق الذى طلبه الله من عباده وفرق بين الإصابت والصواب فان إصابة الحق هو الواقعة بخلاف  
الصواب فانه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق  
الاجر عليه وإن لم يكن مصيبا للحق وموافقا له ، وإذا عرفت هذا حتى معرفته لم يحتاج إلى زيادة  
عليه وقد حرر الحق الهندى هذه المسئلة وساقها من للذاهب تحريرا جيدا فقال الواقعة التى  
وقعت إما أن يكون عليها نص أولا فان كان الأول فاما أن يعده المجتهد أولا الثانى على قسمين  
لأنه إما أن يقصر في طلبه أولا يقصر فان وجدته وحكم بمقتضاه فلا كلام وإن لم يحكم بمقتضاه  
فان كان مع العلم بوجه دلالاته على المطلوب فهو مخطئ وآتم وفقا وإن لم يكن مع العلم ولكن  
قصر في البحث عنه فكذلك وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يثر على وجه دلالاته

(١) كذا بالأصل ولا يخفى عليك ركا هذه العبارة وإن كان الراد ظاهرا فاعمل الأصل فيها لم يرد  
النص فيه بخصوصه أن حكم الله فيه هو كل واحد من الأمرين .

الحكم للذكور وإما  
لتبعض لأن علم الحكم  
من جملة أضراد العلم  
( ليحصل ) أى ذلك  
الغرض ( له ) أى لتلك  
البذل فخرج بذلك غير الحق  
وبدل الحق مادون وسه  
أدومسه في بلوغ العلم بحكم  
غير شرعى أو شرعى  
ليحصل نصيره كالعلم  
ويحسوز أن لا يريد  
تفريضا للاجتهاد الشرعى

على المطلوب لحكمه حكم ما لم يجده مع الطلب الشديد وسياق . وإن لم يجده فإن كان التصديق  
الطلب فهو محطى . وآتم وإن لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك  
لم يجده فإن خفي عليه الراوى الذى عنده النص أو عرفه ومات قبل وصوله إليه فهو غير آتم قطعاً  
وهل هو محطى . أو مصيب على الخلاف الآتى فيما لا نص فيه والأولى بأن يكون محطاً . وأما التخيير  
يقال فيها (١) فاما أن يقال أنه فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا بل إجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين  
فهذا الثانى من قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور التكميليين كالشيخ أبى الحسن  
الأشعرى والقاضى والنزلى والمعتزلة كآبى الهذيل وأبى عليّ وأبى هاشم وأتباعهم ونقل عن الشافعى  
وأبى حنيفة وللشهور عنهما خلافة . فإن لم يوجد فى الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم  
الله تعالى فيها بحكم لما حكم الله أو لم يوجد ذلك والأول هو القول بالأشبه وهو قول كثير من  
المصنفين وأبى سار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن شريح فى إحدى الروايتين عنه قال وأما الثانى  
فقول الخالص من الصلوة انتهى .

للسئلة الثامنة : لا يجوز أن يكون المجتهد فى مسألة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى  
شخص واحد . لأن دليلاً أن تادلاً من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترجيح وجب عليه الوقت  
وإن أمكن الجمع بينهما وجب عليه المصير الى الصورة الجامعة بينهما وإن ترجح أحدهما على الآخر  
تعين عليه الأخذ به وبهذا يعلم استلزام أن يكون له قولان متناقضان فى وقت واحد باعتبار شخص  
واحد . وأما وقتين لجواز تغير الاجتهاد الأول وظهور ما هو أولى بأن يأخذ به مما كان قد  
أخذ به . وأما بالنسبة الى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المروفين عند تعادل الأمارتين ،  
فمن قال بالتخيير جواز ذلك له ومن قال بالوقت لا يجوز ، فإن كان للمجتهد قولان واقعان فى وقتين  
فالقول الآخر يرجع عن القول الأول بدلالته على تغير اجتهاده الأول . وإذا أفتى المجتهد مرة بما  
أدى اليه اجتهاده ثم سئل ثانياً عن تلك الحادثة فاما أن يكون ذا كرا لطريق الاجتهاد الأول أو  
لا يكون ذا كرا فإن كان ذا كرا جاز له الفتوى به وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فإداه اجتهاده  
الى خلاف فتواه فى الأول أفتى بما أدى اليه اجتهاده ثانياً وإن أدى الى موافقة ما قد أفتى به أولاً (٢)  
وإن لم يستأنف الاجتهاد لم يجزه الفتوى . قال الرازى فى المحصول ولقائل أن يقول لما كان الثناى  
على ظنه أن الطريق الذى تمسك به كان طريقاً قوياً حصل له الآن ظن أن ذلك الفتوى حتى جاز له  
الفتوى به لأن العمل بالظن واجب وأما إذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له أن ينقضه إذا تغير اجتهاده  
وترجع له ما يخالف الاجتهاد الأول . لأن ذلك يؤدى الى عدم استقرار الأحكام الشرعية . وهكذا  
ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به سابقاً آخر باجتهاده لأنه يؤدى الى ذلك ويسلب وتضوت  
مصلحة نصب الحكم وهي فصل الخصومات ما لم يكن ما حكم به الحاكم الأول مخالفاً لدليل قطعى  
فإن كان مخالفاً لدليل القاطع نقضه اتفاقاً ، وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده حكمه باطل

(١) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأسل الذى وقع لما وعولها ظاهر  
فصل الصواب وأما التى لا نص فيها فاما أن يقال أنه فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولاً بار .  
إجماع أو تابع الخ أى بل فيها إجماع المجتهدين أو حكم تابع لاجتهادهم والله أعلم .  
(٢) كذا بالاسم من غير ذكر الجواب الذى يتم به الكلام ولعله حذفه لعم به من المقام  
والنقد فلا مظهر أوفداك أو فيها .

بل تصرف مطلق الاجتهاد  
فلا يحتاج الى التقيد  
بالمضى ولا بالحكم الشرعى  
بل يجب تركه وإذا علم  
معنى الاجتهاد (فالمجتهد)  
أى من هو بصفة الاجتهاد  
المطلق المتصرف اليه  
الاسم عند الإطلاق ولا  
يكون إلا كمال الآلة فى  
الاجتهاد فقوله (إن كان  
كامل الآلة فى الاجتهاد)  
أى بسببه ومن جهته

لأنه متعبد بما أدق إليه اجتهاده وليس له أن يقول بما يخالفه ولا يحل له أن يقلد مجتهدا آخر  
فما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقا إذا كان قد اجتهد في المسئلة فأداه اجتهاده إلى  
حكم ولا خلاف في هذا . وأما قبل أن يجتهد فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا .  
ونيل يجوز له فيما يخصه من الأحكام لأننا لا نخصه ولا يجوز . وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه .  
وقيل يجوز له أن يقلد مجتهدا من مجتهدي الصحابة والأهل الأصول في هذه المباحث كلام طويل  
وليس محتاجة إلى التطويل فإن القول فيها لاستقده لا المحض الرأي .

المسئلة الثالثة : في جواز تفويض المجتهد . قال الرازي في المصول اختلفوا في أنه هل يجوز  
أن يقول الله تعالى لبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لعلكم أحكم فأنك لا تحكم إلا بالصواب فقطع  
برفوعه موسى بن عمران من المنزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقفت الشافعي في امتناعه  
وجوازه وهو المختار انتهى . ولا خلاف في جواز التفويض إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو للمجتهد  
أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وإنما الخلاف في تفويض الحكم بمشاء المفوض وكيف اتفق  
له . واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بمتعمد لقائه والأصل عدم امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط  
جدا وتفويض من كان ذاهما بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الأحكام  
الشريعة تختلف مسالكها وتباين طرائقها ولا على العبد بما عند الله عز وجل فيها ولا بما هو الحق  
الذي يرده من عباده ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه فإن العالم الجامع لعلم الاجتهاد  
المتكمن من النظر والاستدلال إذا بحث وحس وأعطى النظر حقه فليس معه إلا مجرد الظن بأن ذلك  
الذي رجحه وقاه هو الحق الذي طلبه الله عز وجل فكيف يحل له أن يقول ما أراد ويضل ما اختار  
من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل مع القطع بأن هذا العالم الذي زعم  
الزامه جواز تفويضه مكلف بالشريعة الإسلامية لأنه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب  
منه ما طلب منهم لا الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره وما الذي أخرجه عما كان فيه من  
الخطأ بما كلف به وهل هذه القلة الأبرار جهل بحج ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتفويض  
البدع مع جهل بمافي أحكام الله من المصالح فإن من كان هذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة وعلى  
ما لا مصلحة فيه . وأما الاستدلال بقوله سبحانه - كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل  
على نفسه - فهو خارج عن محل النزاع لأن هذا تفويض لنبي من أنبياء الله وهم معصومون من  
الخطأ وإن اوقع منهم نادرا فلا يقرون عليه وجب إصدارهم وإرادهم هو بوحى من الله عز وجل  
أو باجتهاد بقرره الله عز وجل ويرضاه وهكذا يقال فيما استدلو به من اجتهادات نبينا صلى الله عليه  
وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على مسئلة من دون انتظار الوحي وبمثل قوله صلى الله عليه وآله  
وسلم «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت» وبمثل قوله لما سمع آيات قتيلة بنت الحارث «لو لبقي هذا  
لنفت عليه» أى على أخيه النضر بن الحارث أحد أسرى بدر والقتلة والشعر معروفان . وأما اعتبار  
من اعتذر من القتال بسعة ذلك بأنه إنما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشيء  
فإن تجوز مثل هذا على الله عز وجل عما لا يحل لمسلم أن يقول به . وقد عرفت أنه لا خلاف في  
جواز التفويض إلى الأنبياء وإلى المجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع إلا التفويض إلى من  
كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحجته بيقين فكأن غلب ما جاءوا به جهل على  
جهل وتغللت بعضها فوق بعض .

بأن استكمل ما يتوقف  
عليه (ك) أى كلاً مثل  
الكمال الذي (تقدم)  
بيانه لما تأكد دفع  
توهم المسألة بعض  
ما يتبرر في الاجتهاد في  
الحكم المذكور واحتراز  
من مجتهدي المذهب  
والفتوى وإن لم تقدم  
لها ذكر إذ هما مجتهدان  
لم يكمل فيهما آلة  
الاجتهاد وإن كان الفتوى

## الفصل الثاني

في التقليد وما يتعلق به من أحكام للفني والمستفتي وفيه ست مسائل

السئلة الأولى : في حد التقليد والفني والمستفتي . أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد المدي فكان التقليد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عتق من قلده (١) وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العاقل إلى الفتي ورجوع القاضي إلى شهادة العدول فانها قد قامت الحجة في ذلك ، أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الاجماع ، وأما رجوع القاضي إلى قول الشهود فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الأمر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك ، وأما رجوع العاقل إلى قول الفتي فلا جاع على ذلك ويخرج من ذلك قبول رواية الرواة فإنه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضاً ليست قول الراوي بل قول من روى عنه إن كان ممن تقوم به الحجة . وقال ابن الممطر في التحرير التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة وهذا الحد أسمن من الذي قبله . وقال القفال هو قبول قول القائل وأنت لاتصل من أين قاله . وقال الشيخ أبو حامد والأستاذ أبو منصور هو قول القائل من غير حجة تظهر على قوله . وقيل هو قبول قول الغير دون حجة أي حجة القول . والأول أن يقال هو قول أي من لا تقوم به الحجة بلا حجة وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم . وأما الفتي فهو المجتهد ، وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال إن الفتي للفتية لأن الراد به المجتهد في مصطلح أهل الأصول . والمستفتي من ليس بمجتهد أو من ليس بفتية وقد عرفت من حد التقليد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد في شيء ، لأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة . قال القاضي حسين في التلخيص لا خلاف أن قبول قول غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليداً ، وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يسمى تقليداً فيه وجهان يبينان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا هو وذكر الشيخ أبو حامد أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليداً فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به مانسه وأما أن يقلده فمحمل الله ذلك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى ولا يخفى أن مراده بالتقليد هنا غير ما وقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الروي في البحر أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقليداً ولم يرد حقيقة التقليد وإنما أراد القبول من غير السؤال من وجهه وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان . قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم . قال الزركشي في البحر وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ . وبه صرح إمام الحرمين في التلخيص حيث قال وهو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق انتهى . وهذا تعرف أن

(١) أي المجتهد ولم يضر له مع تقدم ذكره ثلاثتهم عوده على التقليد اسم فاعل فان الوجه حينئذ أن يقال التقليد زيادة التاء ، وإن كان يمكن أن يتكلف تصحيحه بأن يقال إنه يشبه قول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة في عتق المجتهد أنه بتقليده له كأنه طوقه مافي ذلك الحكم من نية إن كانت وجعلها في عتقه .

يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضاً إلا أن الكلام في المجتهد المطلق أو إن فيه معنى إذ كما قيل به في نحو قوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا أو إن المراد بالمجتهد فيه من أراد الاجتهاد لامن هو بسنة الاجتهاد (فان اجتهد في) شيء من (التروع) الاجتهادية أي لأجل حصوله (فأصل) بأن وافق ما إذا اجتهد إليه ما هو الحكم في الواقع (فأجبران) أي نسيان من التواب يطعها الله تعالى كية وكيفية واحد (على اجتهد) فإنه طاعة أي لأجله وفي مقابته

التقليد بالمضى السلطح لا يشمل ذلك وهو المطلوب . قال ابن دقيق العيد إن قلنا إن الأنبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا وإن قلنا إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين : إما الوحي أو الاجتهاد ، وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة انتهى . وقد قلل القاضي في التقريب الإجماع على أن الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والراجع إليه ليس بمقتضى بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين انتهى .

السنة الثانية : اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا حكى الرازي في الحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكم ابن الحاجب في المختصر إلا عن الصنبري ونهب الجمهور إلى أنه لا يجوز وحكاه الأستاذ أبو اسحق في شرح الترتيب عن إجماع أهل العلم من أهل الحنفى وغيرهم من الطوائف . قال أبو الحسين بن القطان لانهم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد . وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء . وقال إمام الحرمين في النائل لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة وقال الأسفرائني لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر . واستدل الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل وأنها لا تحصل بالتقليد لأن للقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يخلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ . قال الأستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلوا فيه فقال أكثر الأئمة إنه مؤمن من أهل الشاعرة وإن فسق بترك الاستدلال به قال أئمة الحديث ، وقال الأشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة التقليدين انتهى . فبأية العجب من هذه المقالة التي تقتصر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفتية فاتها جنابة على جمهور هذه الأمة الرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطبقونه وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قرأوا بها الإيمان الجلي ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بين أظهرهم معرفة ذلك ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأذنه وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وإن فسق فلا يصح التضييق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب ساجدهم ولا يحقهم الاكتفاء بالإيمان الجلي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر في ذلك وجهه من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الأصول والفقهاء . قال الأستاذ أبو اسحق ذهب قوم من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وإنما الفرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله وبرون الشروع في موجبات القول كفرا وأن الاستدلال والنظر ليس هو للتصديق في نفسه ، وإنما هو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يرتد عن حصوله هذا الاعتقاد القبي لا شك فيه من غير دلائل قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كسفة طلب الأدلة ومن أحسن الله إليه وأتم الله عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك فقد أتم الله عليه بأكل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله إلى النظر والاستدلال لاسيا العلوم فإن كثيرا منهم تجده في صيغته اعتقاده أكثر من يشاهد ذلك بالأدلة انتهى . ومن أمعن النظر في أحوال العوام وجدها (١) صحيحا فإن كثيرا منهم نجد الإيمان في صدره كالجبال الرواسي ونجد بعض المتعلمين يعلم الكلام للتمسك به الخاصين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه ونقص منه مروة وعروة فان أدركته الألفاظ الربانية نجا وإلا هلك ولهذا نعى كثير من الخاصين في هذه العلوم المتبحرين في تراجمها آخر أمره أن يكون على دين البعائر ولم يفهم ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة مما لا يخفى

(١) كذا بالأصل ولعل أصله وجد اعتقادها أو إيمانها والله أعلم .

تفضلنا من سبحانه وتعالى  
(و) واحد على (إمائه)  
أى لأجل موافقة الحق  
وفي مقابلة كذلك وأجل  
التأني السبكي مما يقال  
الامانة ليست من صنعه  
فكيف أثبت عليها بأنه  
قد يثاب على ما ليس من  
صنعه إنما كان من آثار  
صنعه ولا كذلك الأئمة  
جوز أن يكون الأجر  
الثاني على كونه من سنة  
يقتدى بها من يقتدى  
من يفقه من التقليدين  
انتهى (وان اجتهد) فيها  
هو خطأ) بأن خلاصه أنه  
إليه اجتهاده ما هو الحكم  
في الواقع (فه) أجر واحد  
على اجتهاده) أى لأجله



على من له اطلاع على أخبار الناس وقد أنكر القشيري والشيخ أبو محمد الجويني وغيرهما من  
 المحققين صحة هذه الرواية للتقدمة عن أبي حسن الأشعري . قال ابن السمان في إيجاب معرفة الأصول  
 على ما يقوله المتكلمون بيد جدا من الصواب ومنى أوجبنا ذلك فمن يوجد من العلوم من يعرف  
 ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لوعرضت عليهم تلك الأحكام <sup>(١)</sup> لم يفهموها وإنما غاية العلم  
 أن يتلقوا ما يريد أن يستقده ويأق به ربه من العلماء يتبعهم في ذلك ثم يسلم عليها قلب طاهر من  
 الأهواء والأدغال ثم يرض عليها بالتواجد فلا يحول ولا يزول لوقوع إربا ففتيا لهم السلامة والجد  
 عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التي توغلوها حتى أدت بهم إلى المهادى والمهلك  
 ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متعبرين ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل فانهم  
 أعرضوا عن ورع اللسنة وأرسلوها في صفات الله بجملة وهدم مهابة وحجوة . قال ولأنه ما من دليل  
 لفرق بينهم يستمدون عليه إلا ولخصومهم عليه من شبه القوية ونحن لانسلك من الدلائل  
 العقلية <sup>(٢)</sup> بقدر ما ينال السلم به برد المخاطر وإنما تنسلك لإيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول  
 بالطريق الذي اقتضوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم أدهم  
 ذلك إن تنكبر العلوم أجمع وهذا هو الخلطة الشقاء والبلاء المضال وإذا كان السواد الأعظم هو  
 العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدارج الإسلام ولله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة  
 ألف من يقوم بالشرائع التي يعتبرونها إلا العدد الشاذ القليل والنادر ولله لا يبلغ عدد العشرة انتهى .  
 المسئلة الثالثة : اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة  
 من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقا . قال القرافي مذهب مالك وجهور العلماء وجوب الاجتهاد  
 وإبطال التقليد وأدعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد . قال ونقل عن مالك أنه قال أنا  
 بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فتركوه  
 وقال عنه موته وددت أني ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيي سوطا على أنه لا يصلي على  
 السباط . قال ابن حزم فهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وقد روى المزني  
 عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى ، وقد ذكرت نصوص  
 الأئمة الأربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها القول المفيد في حكم التقليد <sup>(٣)</sup>  
 فلا تطول المقام بذلك وهذا نسلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا فهو مذهب  
 الجمهور ويؤيد هذا ما ساقى في المسئلة التي بعد هذه من حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد  
 الأموات وكذلك ما ساقى من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز  
 لغيره أن يعمل به بالإجماع فهذان الإجماعان يمتنان التقليد من أصله فالتسبب من كثير من  
 أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المنزلة ، وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز  
 بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويعرم النظر وهؤلاء لم يقتنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه  
 على أنفسهم وعلى غيرهم فإن التقليد جهل وليس بهل . والمذهب الثالث : التفصيل وهو أنه يجب  
 على العاصي ويعرم على المجتهد وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ولا يخافك أنه إنما يمتنع  
 في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا بمن يعتبر بخلافه ولا سببا وانتهى الأمر  
 بمنعهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد تصفوا خبايا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا

(١) عبارة حصول المأمول تلك الأدلة وهي أوقع

(٢) مثل الأصل ونحن لانسلك أنه ينبغي أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم (٣) طبع

وفي مقابله كذلك ولا  
 إنما عليه بسبب خطئه  
 وإن كان هناك قاطع كما  
 سيأتي إلا أن قصره  
 اجتاده بأن لم يبدل وصيه  
 فلا أجره وهو آثم  
 (وساقي دليل ذلك) أي  
 الذي تضمنه ما ذكر من  
 أنه ليس كل مجتهد في  
 التفرع مصيبا كما يفهم من  
 إيراد الدليل فيما يأتي أو  
 نفس ما ذكر فإن الدليل  
 الآتي يفيد ذلك أيضا  
 وعبر بالفناء في جانب  
 الإصابة والوفا في جانب  
 الخطأ إشارة إلى أن  
 الإصابة نتيجة الاجتهاد  
 بخلاف الخطأ والفناء في  
 جانب الخطأ أيضا الآية

المجتهدين من الناس للاقدين فيالله المعجب ، وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين من سنن  
في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على القلدين  
فإن أراد إجماع خبر القرون ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم فذلك دعوى باطلة فانه لا تقليد فيهم  
البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به بل كان للقصر منهم يسأل العالم عن المسئلة التي تعرضه فيفتيه  
بالصوم التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء بل هو من باب طلب  
حكم الله في المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما  
هو العمل بالرأى لا بالرواية وليس المراد بما احتج به اللججون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه  
- فاسألوا أهل الذكر - إلا السؤال عن حكم الله في المسئلة لاعتبار آراء الرجال هذا على تسليم أنها  
واردة في عموم السؤال كلهم وليس الأمر كذلك بل هي واردة في أمر خاص وهو السؤال عن  
كون أنبياء الله رجالا كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال - وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم  
فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والبر - وإن أراد إجماع الأمة الأربعة فقد عرفت  
أنهم قالوا بالنسب من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك وإن أراد إجماع من بعدهم فوجود  
المسكين فذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت  
بما قلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذ لم يكن إجماعا وإن أراد إجماع القلدين للأربعة الأربعة  
خاصة فقد عرفت بما قلناه في مقصد الإجماع أنه لا اعتبار بأقوال القلدين في شيء فضلا عن أن  
ينقد بهم إجماع . والحاصل أنه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجه بحجة يفتي الاشتغال  
بجوابها قط ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه الى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه - فإن تنازعتم  
في شيء فردوه الى الله والرسول - أي كتاب الله وسنة رسوله وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم  
يأمر من رسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله فإن لم يجد فبسنة رسول الله فإن لم يجد فما يظهر له  
من الرأى كافي حديث معاذ ، وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم للقصور نصوص الشرع  
وجعلوا ذلك مسوغا لتقليد فليس الأمر كذلك كروه فبهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال  
الجاهل العالم عن الشرع فيما يرض له لاعتبار رأيه البحث واجتهاده الحض وعلى هذا كان عمل  
للقصيرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم  
خبر قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز  
في كثير من - اتوجدنا آياتنا على أمة - اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله - أنا أطمنا  
سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيل - وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على الختام  
فليرجع الى الرسالة التي قدمت الإشارة اليها وإلى المؤلف الذي سميت « أدب الطلب ومنتهى الأرب »  
وما أحسن ما حكاه الزركشي في البحر عن الموفى أنه قال يقال لمن حكم بالتقليد ذلك من حجة  
فإن قال نعم أبطال التقليد لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد وإن قال ينزع قبله فمرأرت  
الدعاء وأباحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك الإجماعه فإن قال أنا أعلم أني أصبت وإن لم أعرف  
الحجة لأن معلني من كبار العلماء قيل له تقليد معلم مملوك أولى من تقليد مملك لانه لا يقول  
الإجماع خفيت من مملك كالم يقل مملك الإجماع خفيت منك فان قال نعم ترك تقليد معلمه  
الى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي الى العالم من الصحابة فان أي ذلك نقض قوله وقيل له  
كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روى  
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم ومن ابن مسعود أنه قال لا يقلدن

فرواية البخاري لمجرد  
المعلم فليتنامل فسلم  
أنه ليس كل مجتهد في  
الفروع مصيبا وهو  
الصحيح وقول الجمهور  
بناء على أن حكم الله فيها  
واحد وعليه أمانة  
والمجتهد مكلف بإصابته  
لا مسكانها وإن لم يأت  
عند عدم إصابته حيث  
يقل وسعه كما تقدم لعدم  
تقصيره (ونهم) أي  
الأصوليين (من قال)  
كلاشعري والبقلافي  
(كل مجتهد في الفروع)  
الاجتهادية التي لا تقاطع فيها  
(مصيب بناء على) أنه ليس  
فيها حكم معين (وإن)  
حكم الله في حقه وحق  
مقلده بكسر اللام (مأدى)

أحد كذبته رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفراته لأسوة في الشرائع . قلت فتميز لهذا الكلام وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة بقوله هذا الصحابي أخذ عليه من أعلم البشر للرسول من الله تعالى إلى عباده الصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل إليه إلا شعبة من شعبة علومه وليس له من العصة شيء ولم يجعل الله سبحانه قوله ولافعاله ولااجتهاده حجة على أحد من الناس . وأعلم أنه لاخلاف في أن رأى المجتهد عند عدم الدليل إتمامه رخصة يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولايجوز لتبذره العمل بها بحال من الأحوال ولهذا انتهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال القلند أنه إنما يأخذ بالرأى لا بالرواية وبذلك بعض الاجتهاد غير مطالب بحجة فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لتبذره المحسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يمكن كامل ولا مختصر أن يحتج على هذا بحجة قط وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء . ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء بما شاء .

السئلة الرابعة : اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتي بمذهب إمامه الذي يقلده أو بمذهب إمام آخر قليل لايجوز واليه ذهب جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسين البصري والصبري وغيرهما قال الصبري وموضوع هذا الاسم يعني الفتى لم قام للناس بأمر دينهم وعلى حل محرم القرآن وخوصه رئاسه ومنسوخه وكذلك السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وأدرك حقيقتها فمن بلغ هذه المرتبة سمو بهذا الاسم ومن استعفه فيما استفتى . قال ابن السمعاني الفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم الفتى . قال الرازي في المحصول اختلفوا في غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الآخرين فنقول لايجوز لنا أن يحكى عن ميت أو حي فان حكى عن ميت لميجزه الأخذ بقوله لأنه لاقول للميت لأن الاجماع لاينعقد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته . فان قلت لم صفت كتب الله مع فناء أربابها ؟ قلت لفائدتين إحداهما : استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيف يبنى بعضها على بعض . والثانية معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يفتى بغير المتفق عليه انتهى . وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات ، وقد حكى النزاع في المنحول إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات . قال الروايني في البحر إنه القياس وعلموا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تعبد فقه بعد عدالته فانه لا يلقى حكم عدالته وإما لأن قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال وإما لأنه لو كان حيا لوجب عليه تعبد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لايتحقق بقاؤه على القول الأول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز ، وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى القلند حكاية عن مجتهد ليس على إطلاقه وذهب جماعة إلى أنه يجوز للقلند أن يفتي بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك الفتى أهلا لتنظر مطلعا على ما أخذ ذلك القول الذي أفتى به والا فلايجوز وحكام القاضي عن القفال ونسبه بعض المتأخرين إلى الأئمة كثيرين وليس كذلك ولعله يعني الأئمة كثيرين من المقلدين وبعضهم نسب إلى الرازي وهو غلط عليه فان اختياره المنع واحتج بعض أهل هذا القول بانقضاء الاجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموق . قال الهندي وهذا فيه نظر لأن الاجماع إنما

الاجتهاد) فقالوا بتعدد الحق وإصابة كل مجتهد واحتجوا على ذلك بوجهين ذكرتهما مع ما يتعلق بهما في الأصل (ولايجوز) أي لايصح (أن يقال كل مجتهد) أي موقع الاجتهاد (في الأصول) أي القواعد (الكلامية) أي المنسوبة إلى الفن المسمى بالكلام لأنها تبين فيه إلى اللفظ الكلام لأنها تسمى به (أي العقائد) أي المعتقدات (مصيب) في اجتهاده بأن وافق ما أدى إليه اجتهاده لما هو الحكم في الواقع (لأن ذلك) القول (يؤدي إلى) باطل لأنه يؤدي إلى

يعتبر من أهل الحق والصدق وهم المجتهدون والمجتهدون ليسوا بمجتهدين فلا يتبرأ منهم بحال  
قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم أو استرسال الحق  
في أهو يتهم فاختار أن الراوى عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متبكنا من فهم كلام الامام  
ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتبني به لأن ذلك مما يطلب على ظن العالمى أنه حكم الله عنده وقد انعقد  
الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم بالضرورة بأن نساء الصحابة كن يرجعن  
في أحكام الحيض وغيره إلى ما يجز به أزواجهن من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل  
على رضى الله عنه حين أرسل القداد بن الأسود في قصة للذى وفي مسئلتنا أظهر فإن مراعاة  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنذاك ممكنة ومراعاة للاندالآن للأئمة السابقين متعذرة وقد اطبق  
الاس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى . قلت وفي كلام هذا الحق  
ماليض على الفطن أما قوله يفضي إلى حرج عظيم الخ فغير مسلم فإن من حدثه الحادثة لا يتعذر  
عليه أن يستغنى من يعرف ما شرعه الله في السنة في كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل  
من يعرف مله مجتهد من الأصوات عن رأى ذلك المجتهد في حادثته . وأما استدلاله على الجواز  
بقوله لأن ذلك مما يطلب على ظن العالمى الخ فمن أغرب ما يسمعه السامع لأسباب من مثل هذا الامام  
وأي ظن لهذا العالمى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية وأي تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون  
الشرعية ومعلوم أن ظن غالبيتهم لا يكون إلا غيا يوافق هواه . ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت  
السموات والأرض . وأما قوله مع العلم بالضرورة بأن نساء الصحابة الخ فتقول نعم ذلك أمر ضرورى  
فكان ماذا فإن ذلك ليس باستفتاء عن رأى من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع في ذلك  
الحكم فإن كان المسئول يعلمه رواه السائل وإن لم يعلمه أزال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وكذا فيمن بعدهم ونحن لانطلب من العالمى والمقصر إذا  
نابته نائبة وحدثته حادثة إلا أن يفضل حكما فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون  
فتابعهم يسألون أهل العلم فيهم وما كانوا يسألونهم عن مذاهبتهم ولا عما يقولونه بمحض الرأى  
فإن قلت ليس مراد هذا الحق إلا أنهم يستفتون المقلد مما صح لملك المجتهد بالدليل . قلت  
إذا كان مراده هذا فأي قاعدة لادخال المجتهدين في البين وما ثمرة ذلك فينبغيه أن يسأل عن  
الثابت في الشريعة ويكون المسئول فيمن لا يجز به فيفتيه حيث يفتوى قرآنية أو نبوية ويدع  
السؤال عن مذاهبات الناس ويستغنى بمذهب إمامهم الأول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .  
وأما إرسال على المقلد فهو إنما أرسله ليروى ما يقوله الصادق الصدوق والمصوم من الخطأ . وأين  
هذا مما نحن بسدده . وأما قوله وقد اطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط  
الاجتهاد فيجلب عنه بأن هذا لا يطبق إن كان من المجتهدين المنوع وإن كان من العامة المقلدين  
فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدري بحكم الله في تلك الحادثة وإذا لم يدرك فهو حاكم  
بالجهل ليس بحجة على أحد ، ونهيت طائفة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتي إذا عدم المجتهد والأفلا  
وقال آخرون إنه يجوز للمقلد الخ أن يفتي بما شافه به أو ينقله إليه موثوق بقوله أو وجدته . يكتبوا في  
كتاب معتد عليه ولا يجوز له تقليد الميت . قال الرواى والموردى إذا علم العالمى حكم الحادثة ودليلها  
فهل له أن يفتي فيها . وأجاب . ثالثا إن كان الدليل ناسنا كتبنا أو سنة جازوا كان نظرا واستنباطا  
لجوز قال الرواى والموردى والأصح أنه لا يجوز مطلقا لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها  
أقوى منها . وقال الجوينى في شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعى وأقوال الناس بأسرها

( تصويب أهل الخلافة )  
أى الباطل في اجتهدهم  
المؤدى إلى ضلالتهم أى  
كون مآدى إليه موافقا  
لما هو الحق في الواقع  
وتصويب أهل الخلافة  
باطل كما تقرر فكذا  
ما أدى إليه لأن ملزوم  
الباطل باطل ثم بين  
أهل الخلافة بقوله ( من  
الصارى في قوله .  
بالتلخيص ) أى كون الأئمة  
ثلاثة الله والسيح ومريم  
على ما يشهد به قوله تعالى  
أأنت قلت للناس اتخذوني  
وأئمتي من دون الله  
أو كون الله ثلاثة إن صح  
أنهم يقولون الله ثلاثة أقام  
الأب والابن وروح  
القدس ويريدون بالأب

غير أنه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويحس ولا يكون من أهل الفتوى ولو اتقى فانه لا يجوز .

المسئلة الخامسة : اذا قرر لك أن العلى يسأل العالم والمقصود يسأل الكامل فليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكال الورع عن العالم بالكتاب والسنة الباطن بما فيها المطلق على ما يحتاج اليه في فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلو عليه ويرشده اليه فيسأله عن حادثته طلبا منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه أو ما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيثخذ يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من حوضه ويخرج من الرأي الذي لا يأمن المتسكك به أن يقع في إعطاء الخالف للشرع المبين للحق ومن سلك هذا التبع ومضى في هذا الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به ويعرفه حق معرفته ويؤمن مدبنة من المدائن إلا وفيها جامعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعهم فانهم كانوا يتروون النصوص من العلماء ويعملون على ما يرشدونهم اليه ويدلوهم عليه وقد ذكر أهل الأصول أنه يكفي العلى في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله فيجتمعين على الرجوع اليه ولا يستغنى عن هو مجهول الحال كما صرح به الفزاري والأسدي وابن الحاجب وحكي في الحصول الاتفاق على النع وشرط القاضي اخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما في الجملة ولا يكفي خبر الواحد والاثنين وخالفه غيره في ذلك فاستفوا بخبر عدلين وعن صرح بذلك صاحب (١) فقال واشترط توازن الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الأستاذ غير شديد واشترط القاضي وجامعة من المحققين امتحانه بالمائل التفرقة ومراجحته فيها فان أصاب في الجواب غلب على ظنه كونه مجتهدا وذهب جماعة من الشافعية إلى أنها تكفي الاستفاضة بين الناس . قال ابن ربحان في الوجيز قيل يقول له أجتهد أنت وأنت ذلك فان أجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب ونجزم الشيخ أبو اسحق الشيرازي بأنه يكفي خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته لأن طريقه طريق الاخبار انتهى ، وإذا كان في البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوقة للاخذ عنهم فالمستغنى مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعي . قال الرافعي وهو الأصح ، وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائني والسكيا إنه يبحث عن الأعلّم مهم فيسأله وقد سبقه الى القول بذلك ابن شريح والقائل قالوا لأن الأعلّم أهدى الى أسرار الشرع ، وإذا اختلف عليه فتوى علماء عصره فقل هو مخير يأخذ بما شاء منها وبه قال أكثر أصحاب الشافعي ومعه الشيخ أبو اسحق الشيرازي والمطيب البغدادي وابن الصباغ والقاضي والأمدى ، واستدلوا بأجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المنقول مع وجود الأفضل ، وقيل يأخذ بالأغلظ حكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر ، وقيل يأخذ بالأخف ، وقيل يبحث عن الأعلّم منهم فيأخذ بقوله وهو قول من قال إنه يبحث عن الأعلّم كاتقدم ، وقيل يأخذ بقول الأول حكاه الروايي ، وقيل يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي حكاه الرافعي ، وقيل يجب عليه أن يجتهد فيها يأخذ بما اختلفوا فيه حكاه ابن السمائي ، وقيل إن كان في حق الله أخذ بالأخف وإن كان في حق العباد أخذ بالأغلظ حكاه الأستاذ أبو منصور ، وقيل إنه يسأل المختلفين من حجتهم أن اتسع عقله عنهم ذلك

الفتاوى والابن العلم وروح القدس الحياة وهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات لانهم قالوا بانتقال أفتوا العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام وللسنن بالانتقال هو الفتاوى لا امتناع الانتقال على الاعراض فقد قالوا بفوات قديمة (و) الثنوية من (المجوس في قولهم بالاسلين للعالم) بفتح اللام (النور والظلمة) فانها عندهم قديمان ونور العالم من امتزاجهما ولطهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف المعارف والا فالظلمة عدم الضوء مما من شأنه أن يكون مضيا والنور ما قام

فياخذ بأرجح المجتنبين عنده وإن لم يضع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عنده قاله الكمي .  
 للسنة السادسة : اختلف الجمهورون للتفصيل يجب على العاقل التزام مذهب معين في كل واقعة  
 فقال جماعة منهم يلزمه ورجحه الكيا ، وقال آخرون لا يلزمه ورجحه ابن رهان والنووي ،  
 واستدلوا بأن السجادة رضى الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم في بعض المسائل  
 وبعضهم في البعض الآخر وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فإنه قال لبعض  
 أصحابه لا تعمل الناس على مذهبك فيخرجوا دهم يترخصوا بمذاهب الناس وسئل عن مسألة  
 من الطلاق فقال يقع فقال له السائل فإن أفتاني أحد أنه لا يقع يجوز قال نعم وقد كان السلف  
 يقدون من شأوا قبل ظهور المذاهب ، وقال ابن المنير الدليل يقتضي التزام مذهب معين بعد  
 الأربعة لا قبلهم انتهى ، وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاء الدليل من إيجاب ما يسميه  
 السامعون وأغرب ما يعتبر به المنصرون . أما إذا التزم العاقل مذهباً معيناً فله في ذلك خلاف آخر  
 وهو أنه هل يجوز له أن يخالف إمامه في بعض المسائل وبأخذ بقول غيره فقول لا يجوز ، وقيل  
 يجوز ، وقيل إن كان قد عمل بالمسألة لم يجز له الانتقال والإجاز ، وقيل إن كان بعد حدوث  
 الحادثة التي قلدها لم يجز له الانتقال والإجاز واختار هذا إمام الحرمين ، وقيل إن غلب على  
 ظنه أن مذهب غير إمامه في تلك السنة أقوى من مذهبه جاز له وإلا لم يجز . وبه قال القدوري  
 الحنفى ، وقيل إن كان المذهب الذي أراد الانتقال إليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال وإلا  
 جاز واختاره ابن عبد السلام ، وقيل يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وأن لا يكون قاصداً  
 للتلاعب وأن لا يكون ناقصاً لما قد حكم عليه به واختاره ابن دقيق العيد وقد ادهى الآمدى  
 وابن الحاجب أنه يجوز قبيل العمل لاجده بالاتفاق واعترض عليهما بأن الخلاف جاز فيما ادعيا  
 الاتفاق عليه . أما لو اختار القلدة من كل مذهب ما هو الأهم عليه والأخف له فقال أبو اسحق  
 المروزي ينسق ، وقال ابن أبي هريرة لا ينسق . قال الإمام أحمد بن حنبل لو أن رجلاً عمل بقول  
 أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السباع وأهل مكة في التمتع كان فاسقاً وخس القاضى من  
 الحنابلة التفسيق المجتهد إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة وانبعث العاقل العامل بها من غير تقليد  
 لاختلافه بفرضه وهو التقليد فأما العاقل إذا قلده في ذلك فلا ينسق لأنه قلده من سوغ اجتهاده ،  
 وقال ابن عبد السلام ينظر إلى الفعل الذي فعله فإن كان مما اشتهر تحريره في الشريعة أو لا لم  
 يأثم ، وفي السنن للبيهقي عن الأوزاعي من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام وروى عنه أنه  
 قال يترك من قول أهل مكة التمتع والصرف ومن قول أهل المدينة السباع وإتيان النساء في  
 أدبارهن ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ومن قول أهل الكوفة النبيذ وحكى البيهقي عن  
 اسمعيل القاضي قال دخلت على المعتضد ففرغ إلى كتاباً لطرق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من  
 زائل العلماء وما احتج به كل منهم . فقلت مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الأحاديث على  
 مرويت ولكن من أباح السكر لم يبيع التمتع ومن أباح التمتع لم يبيع التناء والسكر وما من عالم  
 إلا وله زلة ومن جمع زائل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه فأمر المعتضد بأحراق ذلك الكتاب .

بالهي . لغيره كالشمس  
 بخلاف ما قام بالهي .  
 لقائه كالشمس فهو ضوء  
 قال السيد فاذا قيل الضوء  
 بالنور أريد بهما هذان  
 للعينان فهما عرضان  
 لا يقومان إلا بالشمس فلا  
 يمكن قيامهما بنفسهما  
 ولا قنهما (والكفار)  
 أو بعض الكفار (في ضمهم  
 التوحيد) أى إنكارهم  
 كون الله واحداً بغير  
 ما سبق عن النصارى  
 كقول المانوية والبرصانية  
 من التنزيه أن فاعل العبر  
 هو النور وفاعل الشر  
 هو الظلمة قال السيد  
 وفساده ظاهر لأنهما  
 عرضان فيلزم قدم

## المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

في التبادل والترجيح ، وفيه ثلاث مباحث

البحث الأول : في معناها وفي العمل بالترجيح وفي شروطه . أما التبادل فهو التساوى وفي الشرع استواء الأمارتين . وأما الترجيح فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المقابلين أو جعل الشيء راجعاً ويقال مجازاً لاعتقاد الرجحان ، وفي الاصطلاح إقدان الأمانة بما تقوى بها على معارضتها قال في الحصول للترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعمل الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر وإنما قلنا طرفين لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين (١) أو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطرف على ما ليس بطرف انتهى ، والقصد منه تصحيح الصحيح وإبطال الباطل . قال الزركشي في البحر أصح أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة ظاهرة بل جعلها غنية تصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذنب واحد لقيام الدليل القاطع عليه وإذا ثبت أن المعبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تناقض في الظاهر بحسب جلالها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى والدليل على تعيين الأقوى أنه إذا تناقض دليلان أو أمارتان فالأمران يملأ جميعاً أو يميل بالمرجوح أو الراجح وهذا متعين . قال أما حقيقته بمعنى التعارض فهو قاض من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كالأن الكلام للتعارض يقب بضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنه من النفوذ إلى حيث وجهه ، وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل للمانة ، والترجيح شروط : الأول التساوى في الثبوت فلا تناقض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة . الثاني التساوى في القوة فلا تناقض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين . الثالث اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تناقض بين الشيء من البيع مثلاً في وقت انتهاء مع الاذن به في غيره وحكي إمام الحرمين في تناقض الظاهرين من الكتاب والسنة مذهب : أحدها يقدم الكتاب لخبر معاذ . وثانيها تقدم السنة لأنها المفصلة للكتاب والمينة له . وثالثها التعارض ومعهما واحتج عليه بالانطلاق وزيف الثاني بأنه ليس بخلاف في السنة المفصلة للكتاب بل المعارضة له ، وأقسام التبادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لأن الأدلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين الكتاب والاجماع وبين السنة والكتاب والقياس فهذه أربعة ، ويقع بين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس فهذه ثلاثة وثلاثة في جميع عشرة . قال الرازي في الحصول الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف . لنا وجوه : الأول إجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الفضل عند التقاء الحائنين على خبر « الماء من الماء » وقدموا خبر من روى من أزواجه أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنباً على ما روى أبو هريرة أنه « من يصبح جنباً فلا صوم له » وقبل على خبر أبي بكر ولم يحلفه وكان لا يقبل من غيره

(١) هنا سقط ظاهر ، وله أما لو لم يتكامل كونهما طرفين فراجح الحصول .

الجسم وكونه إلا محتاجاً إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر صحيح صبر انتهى (و) نعيم (بسة الرسل) إلى الخلق بأن أنكروها (و) نعيم (المعاد) الجسافي أي عسود الجسم (في الآخرة) بأن يبعث الله الموتى من القبور ويرد الروح إليها ويعتقد سلف الأمة وخلفها أن المعاد هو الجسم بينه واختلفوا في كيفية إعادة قال جمع والحق أن الأجسام تصمد إلا بحسب القدر ثم تعاد الأجزاء الأصلية بعد إعدامها وأشار السعد إلى تضرر الأصلية بالبقية

إلا بعد تخليفه وقبل أبو بكر خبر الخيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له وقبل عمر خبر  
 أبي موسى في الاستئذان لموافقة أبي سعيد الخدري له . الثاني أن القنطين إذا تنازعا ثم ترجع  
 أحدهما على الآخر كان العمل بالرابع متينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم مارآه  
 المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . الثالث أنه لو لم يعمل بالرابع لزم العمل بالمرجوح على الرابع  
 وترجع للمرجوح على الرابع مجتمع في بدهة العقل ، واحتج المنكر بأمرين : أحدهما أن الترجيع  
 لو اعتبر في الإمارات لاعتبر في البيئات والحكومات لأنه لو اعتبر لكات العلة في اعتباره ترجع  
 الأظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا . الثاني أن قوله تعالى - فاعتبروا بأولي الأيسار - وقوله  
 صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر يقتضى إلقاء زيادة الظن والجواب عن الأول والثاني  
 أن ما ذكرتموه دليل على وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي انتهى ، وما ذكره من  
 الأحاديث هنا صحيح إلا حديث مارآه المسلمون حسنا وحديث نحن نحكم بالظاهر فلا أصل  
 لهما لكن هما صحيح وقد ورد في أحاديث أخر ما يفيد ذلك كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم  
 فليس لنا قال له إنه خرج يوم يمر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكما في قوله صلى الله عليه  
 وآله وسلم إنما أفضى بما أسمع وكما في أمره صلى الله عليه وآله وسلم يلزم الجماعة ومن خرج  
 عنها وأمره يلزم السواد الأعظم ، ويجب عما ذكره للسكران بجواب أسن مما ذكره أما  
 من الأول فيقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم فظاهر الترجيع لاحدى اليقين على الأخرى أو لأحد  
 الحكمين على الآخر كان العمل على الرابع ، وأما من الثاني فيقال لإدلاله على محل النزاع في الآية  
 بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نحكم بالظاهر فلا يلبى الظاهر ظاهرا به وجود ما هو أرجح منه .  
 البحث الثاني : أنه لا يمكن التنازع بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أو نقليين  
 هكذا حكى الانطوق الزركشى في البحر . قال الرازي في الحصول الترجيع لا يجوز في الأدلة البقية  
 لوجهين : الأول أن شرط اليقين أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة هنا لزوما  
 ضروريا إما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم  
 أربعة : الأول العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداء أو انتهاء ، والثاني العلم الضروري بأن  
 ما يلزم من الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري <sup>(١)</sup> فهذه العلوم الأربع يستحيل حصولها  
 في التيقن مما وإلا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة وإذا علم ثبوتها امتنع التنازع .  
 الثاني الترجيع عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه إن قارنه احتمال التيقن ولو  
 على أبعد الوجوه كان غنا لاعلماء وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى ، وقد جعل أهل  
 المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والمحمول والإضافة والسك  
 والجزء في القوة والنقل وفي الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو <sup>(٢)</sup> اتحادهما في الحقيقة  
 والمجاز نحو قوله تعالى - وترى الناس سكارى وما هم بسكارى - ورد هذا بضمهم بأنه راجع إلى  
 وحدة الإضافة أي تراهم بالإضافة إلى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وما هم بسكارى بالإضافة إلى  
 الخمر ، ومنهم من رد المجازية إلى ثلاثة الاتحاد في الموضوع والمحمول والزمان ، ومنهم من ردها إلى اثنين  
 الاتحاد في الموضوع والمحمول لانفراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول ، ومنهم من ردها إلى أمر واحد

من أول العصر إلى آخره  
 وضربها غيره بالأجزاء  
 الخاصة في أول الفطرة  
 أي أول خلق الروح بالبدن  
 مما لا ينطق بفعله عادة  
 ونظر غير واحد في قول  
 المواقف هل يصدق الله  
 الأجزاء ثم يبيدها أو  
 يفرقها أو يبيدها التآليف  
 الحق أنه لم يثبت ذلك  
 ولا جزم فيها نفيًا وإثباتًا  
 لعدم الجليل انتهى وبإضافة  
 قول حجة الإسلام في  
 كتاب الاقتصاد فإن قيل  
 ما تقولون أنتم الجواهر  
 والأعراض ثم يمدان  
 جميعا أو تسمى الأعراض  
 دون الجواهر وإنما تضاف  
 الأعراض فتشكل ذلك  
 ممكن ولكن ليس في الشرع

(١) كذا بالأصل الذي وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فترجع عبارة الحصول .

(٢) كذا بالأصل ، ولعله سقط فعول زائد وهو قوله شرطاناسا أو أن قوله وهو زائد من قول التاسع .



وهو الاتحاد في النسبة وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لا يخصص الضرورات وإنما ذكرناها  
هنا لزيد الفائدة بها ، وما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد للتأنيق قطعيا والآخر غلبا  
لأن الظن ينتهي بالقطع بالتضيض ، وإنما يتعارض الظناني سواء كان التعارضان ظنيين أو عقليين  
أو كان أحدهما ظليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سأتى : وقد منع جماعة وجود  
دليلين ينصبهما الله تعالى في مسئلتين كائنتي في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح وقالوا  
لابد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز  
تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه . قال السكيا وهو الظاهر من مذهب طائفة الفقهاء وبه قال  
المنبري . وقال ابن السمانى هو مذهب الفقهاء ونصره وحكا الأمدى عن أحمد بن حنبل وحكا  
عن أحمد القاضي وأبو الخطاب من أصحابه وإليه ذهب أبو حنبل وأبو هاشم ونقل عن القاضي  
أبي بكر الباقلاني . قال السكيا وهو لقول من القاضي وقرره المنبري في شرح الرسالة فقال  
قد صرح القاضي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان  
ينفي أحدهما ما يشبه الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والأجمال والتفسير إلا على وجه  
الفسخ وإن لم يعبده انتهى . وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع وبين مسائل  
الفروع فميجور ، وحكى الماوردي والرويانى عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ  
في نفس الأمر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر والأستاذ  
أبو منصور والغزالي وابن الصلح الترجيح بين الظواهر للتعارض إذا يصح على قول من قال إن  
المسبب في الفروع واحد ، وأما القائلون بأن كل مجتهدصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر  
لأن السلك صواب عنده . واختار الفخر الرازى وأنبأه أن تعادل الأمازيين على حكم في فظن  
متساينين جائز وواقع وأما تعارضهما متساينين في فضل واحد كالإبادة والتحرير فإنه جائز عقلا متعاضدا شرعا .  
واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر مع مجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم  
وجود دليل آخر فقبل أنه مخبر به قال أبو حنبل وأبو هاشم ونقله الرازى والبيضاوى عن القاضي  
أبي بكر الباقلاني ، وقيل أنهما يساوئان ويطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع للمجتهد إلى عموم  
أو إلى البراءة الأصلية ونقله السكيا عن القاضي ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه  
قطع ابن كعب وأنكر ابن حزم نسبه إلى الظاهرية وقال إنما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ  
بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالهما جميعا ، وقيل إن كان التعارض بين حديثين  
تساوفا ولا يعمل بواحد منهما وإن كان بين قياسين فيخير حكاه ابن برهان في الوجيز عن القاضي  
ونصره ، ونقل الوراق حكاه الغزالي وجزم به سليم الرازى في التقرير واستفاده الهندي في الفرق فيه  
لإلى غاية وأمد إذ لا ريب فيه ظهور الزيادة وإن والام لم يكن من مسئلتنا بخلاف التعادل الذي  
فانه يتوقف على أن يظهر المرجح وقيل يأخذ بالأخلف حكاه الماوردي والرويانى وقيل يسير إلى  
التوزيع إن أمكن تنزيل كل أمارة على أمر حكاه الزركشى في المعر وقيل إن كان بالنسبة إلى  
الواجبات فالنخير وإن كان في الإباحة كالنحرير فالنساظ والرجوع إلى البراءة الأصلية ذكره  
في المستصفي وقيل قلده عالما كبيرا منه ويصير كالعلمي لعجزه عن الاجتهاد وحكا امام الحرمين  
وقيل انه كالحكم قبل ورود الشرع فتجوز فيه الأقوال المشهورة حكاه السكيا الطبري فهذه  
تسعة مذاهب فيها كان متعارضا في نفس الأمر مع عدم إمكان الترجيح .

للبعث الثالث : في وجود الترجيح بين التعارضين لأى نفس الأمر ل في الظاهر وقد قدمنا

دليل قاطع على تعيين أحد  
هذه الممكنات انتهى  
وفي التنظير نظرا لا قطع  
هناك وقال بعضهم الحق  
وقوع الأمرين إعادة  
ما انضم بينه وتأليف  
ما تفرق انتهى وهو حسن  
وقال حجة الاسلام في  
كتاب الاقتصاد أيضا إن  
ما ذكرناه في التفات أن  
المعاد جاز أن يكون بدنا  
غير بدن الدنيا فهو للإزام  
وليس ما متقدمه فان ذلك  
الكتاب مصنف لابطال  
مذهبهم للاثبات مذهب  
أهل الحق انتهى وفي  
الحديث يحشر الناس عراة  
غز لا ثم زاد في أجساد  
أهل الجنة لتتوفر عليهم  
النفات وفي أجساد أهل

الار تليقا للشروبات وفيه  
ايضا اهل الجنة جرد  
مكملون ابناء ثلاث  
وثلثين على خلق آدم  
طولهم ستون في عرض  
سعة اذرع وورد ان سن  
الكافر كاحد ولو خلق  
شخص يتريدا ورجل قال  
بعضهم فالظاهر انه يمد  
يد ورجل ولا إشكال في  
إحراق النار لما يزداد في  
الجسم لانه آلة لتعذيب  
الروح كالخطب يحرق  
توصلنا تعذيبها ومن ثم قال  
تعالى كما تشعبت جلودهم  
بدلائهم جلودا فغيرها  
ليذوقوا العذاب والفلاسفة  
من آخرهم أنسكروا بيت  
الاجساد واختلفوا في بيت  
الأرواح فقط فأنسكروا

في البحث الأول أنه متفق عليه ولم يخالف في ذلك الا من لا يعتد به ومن نظر في أحوال الصحابة  
والتابعين وتابعهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك الرجوح وقد سمي بعضهم  
هذا الخائف في العمل بالترجيح فقال هو البصري للقب سجع (١) كاحكام القاضي واستبعد  
الأبنازي وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالإجماع على استعمال الترجيح في كل  
طبقة من طبقات الاسلام وشرط القاضي في الترجيح شرطا غير ما قد ذكرناه . في البحث الأول  
فقال لا يجوز العمل بالترجيح للظنون لأن الأصل امتناع العمل بشيء من الظنون وخرج من  
ذلك الظنون للسقطة بأخصها لان تعداد اجماع الصحابة عليها واوراء ذلك يبق على الأصل والترجيح  
عمل بظن لا يستقل بنفسه . وأجيب عنه بأن الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي  
لا يستقل كما انعقد على الاستقل ، ومن شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها أن لا يمكن الجمع  
بين التمارضين بوجه مقبول فإن أمكن ذلك تعين الصبر اليه ولم يجوز الصبر الى التراجيح . قال  
في الحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى . وبه  
قال الفقهاء جميعا . واعلم أن الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار الحق وقد يكون  
باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهذه أربعة أنواع . والنوع الخامس الترجيح  
بين الأقوية . والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمية . النوع الأول : الترجيح باعتبار  
الاسناد وله صور ، الصورة الأولى : الترجيح بكثرة الرواة فيرجح ما رواه أكثر من رواه أقل  
لقوة الظن به وإليه ذهب الجمهور وذهب الخافى في التقديم الى أنها سواء وشبهه بالشهادات  
وبه قال الشارح . قال امام الحرمين إن لم يمكن الرجوع الى دليل آخر قطع بأنواع الأكثر فانه  
أولى من الاتقاء لأننا نعلم أن الصحابة لو تنازعوا لم يخبرنا هذه صفتها لم يسطروا الواقعة بل كانوا  
يقدمون هذا قال وأما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسئلة  
ظنية والاعتداد على ما يؤدى اليه اجتهاد الناظر وفي المسئلة قول رابع صار فيه القاضي والغزالي وهو  
أن الاعتداد على ما ظن على ظن المجتهد فرب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة يقظته  
وضبطه انتهى . وهذا صحيح لكن المفروض في الترجيح بالكثرة هو كون الأكثر من الرواة  
مثل الأقل في وصف العدالة ونحوها . قال ابن دقيق العيد هو المرجح من أقوى المرجحات فإن  
الظن يتأكد عند تزايد الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواترا انتهى . أما لو  
تنازعت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان . أحدهما ترجيح الكثرة  
وتأنيها : ترجيح العدالة فانه رب عدل يسئل ألف رجل في الثقة كما قيل إن شعبة بن الحجاج  
كان يسئل مائة (٢) وقد كان الصحابة يقدمون رواية السديقي على رواية غيره . النوع الثاني : أنه  
يرجح ما كانت الروايات فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده غالبا لأن الخطأ والغلط فيها كانت وسائطه  
أقل دون ما كانت وسائطه أكثر . النوع الثالث : أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير  
لأنه أقرب الى الضبط الآن يعلم أن الصغير مثله في الضبط أو أكثر ضبطا منه . النوع الرابع :  
ترجح رواية من كان فيها على من لم يكن كذلك لأنه أعرف بمدلولات الانقطاع . النوع الخامس :  
أنه ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لأنه أعرف باللعن عن لم يكن كذلك . النوع السادس :

(١) كذا بالأصل من غير تنقط والحرف الأول أشبه بصورة السيخ ولم أجد صورة هذا  
اللقب ولا اسم هذا الخائف في شيء من كتب الأصول التي عني بعد البحث التام عنه  
(٢) كذا بالأصل وفي حوال المأمول يسئل مائتين فليحمر

أن يكون أحدهما أوثق من الآخر . النوع السابع : أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر .  
 النوع الثامن : أن يكون أحدهما من الحلقاء الأربعة بقدر الآخر . النوع التاسع : أن يكون أحدهما متبعا  
 والآخر متبعا . النوع العاشر : أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لأنه أف . ف . باقصة . النوع الحادي  
 عشر : أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر . النوع الثاني عشر : أن يكون أحدهما كثير  
 الحافظة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر لأن كثرة الحافظة تقتضي زيادة في الاطلاع .  
 النوع الثالث عشر : أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر . النوع الرابع عشر : أن  
 يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر . النوع الخامس عشر : أن يكون  
 أحدهما قد ثبت عدلته بالزكية والآخر بمجرد الظاهر . النوع السادس عشر : أن يكون أحدهما  
 قد ثبت عدلته بالممارسة والاختيار والآخر بمجرد الزكية فإنه ليس الجبر كالعامة . النوع السابع  
 عشر : أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بصدقه دون الآخر . النوع الثامن عشر :  
 أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل والآخر عدل بدونها . النوع التاسع عشر :  
 أن يكون المزكون لأحدهما أكثر من للزكيتين للآخر . النوع العشرون : أن يكون المزكون  
 لأحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من الزكيتين للآخر . النوع الحادي والعشرون : أن يكون  
 المزكون لأحدهما أعلم من للزكيتين للآخر لأن مزيد العلم يدخل في الإصابة . النوع الثاني والعشرون :  
 أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح من روى بالمعنى أو اعتمد على الكتابة وقيل إن  
 رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ . النوع الثالث والعشرون :  
 أن يكون أحدهما أسرع حفظا من الآخر وأبطأ نسيانا منه فإنه أرجح أما لو كان أحدهما  
 أسرع حفظا وأسرع نسيانا والآخر أبطأ حفظا وأبطأ نسيانا فالظاهر أن الآخر أرجح من الأول  
 لأنه يوثق بما حفظه ورواه وثوقا زائدا على ما رواه الأول . النوع الرابع والعشرون : أنها ترجح  
 رواية من يوافق الحفظ على رواية من ينفرد عنهم في كثير من رواياته . النوع الخامس والعشرون :  
 أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره ولم يعرف  
 هل روى الخبير حال سلامته أو حال اختلاطه . النوع السادس والعشرون : أنها تقدم رواية  
 من كان أشهر بالمداينة من الآخر لأن ذلك يمنع من الكذب . النوع السابع والعشرون :  
 أنها ترجح رواية من كان مشهور الفسب على من لم يكن مشهورا لأن احتراز المشهور من  
 الكذب أكثر . النوع الثامن والعشرون : أن يكون أحدهما معروف الاسم ولم يلبس  
 اسمه باسم أحد من الضعفاء فيلزم من يلبس اسمه باسم ضعيف . النوع التاسع والعشرون :  
 أنها تقدم رواية من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم  
 إسلامه مفسوخا هكذا قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي وابن برهان والبضادي وقال الآمدي  
 يعكس ذلك . النوع الحادي والثلاثون (١) أنها تقدم رواية الذكر على الأنثى لأن الذكر أقوى  
 فهما وأثبت حفظا وقيل لا تقدم . النوع الثاني والثلاثون أنها تقدم رواية الحر على العبد لأن

(١) كذا وقع هنا بالأصل العبري بالحادي والثلاثين وتسلسل العدد إلى الثاني والأربعين على  
 الترتيب ولم يذكر النوع الوفي ثلاثين وأما ملحقه حصول للأموال فوقع فيه ها العبري بقوله  
 الثلاثون وتسلسل في العدد على الترتيب إلى أن استوفى الأنواع للذكورة هنا على ترتيبها هاهنا  
 ذكر الثاني والأربعين فقال تحت مائه إنها تقدم رواية من يحمل بعد البلوغ على رواية من  
 تحمل قبل البلوغ اه فافهم وحذر عبارة الأصل هنا .

الطبيعون منهم وأثبت  
 الأهلون (وللحديث)  
 من الإلحاد وهو الليل عن  
 الاستقامة وهذا أهم من  
 جميع ما قبله لشموله بعض  
 المسلمين أيضا أي الماتلين  
 عن الاستقامة (في فهمهم  
 صفاته تعالى كالسلام  
 النفس وظفته أفعال  
 العباد الاختيارية) وكونه  
 مربيا في الآخرة وغدير  
 ذلك من الصفات كالمعركة  
 قائم بها السلام النفس  
 وقالوا إنه متكلم بكلام  
 لفظي قائم بغيره ليس  
 صفة له وإن أفعال العباد  
 الاختيارية الواقعة بقدرتهم  
 وحدها على سبيل  
 الاستقلال بلا إيجاب بل  
 باختيار وأنه تعالى لا يرى

تحرزه عن الكذب أكثر وقيل لا تقدم . النوع الثالث والثلاثون : أنها تقدم رواية من ذكر  
 سب الحديث على من لم يذكر سبه . النوع الرابع والثلاثون : أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة  
 عليه على من اختلفوا عليه . النوع الخامس والثلاثون : أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث  
 من الآخر فأنها ترجح روايته . النوع السادس والثلاثون : أنها تقدم رواية من سمع شفاها على من  
 سمع من وراء حجاب . النوع السابع والثلاثون : أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا أو أخبرنا  
 فأنه أرجح من لفظ أنبأنا ونحوه قيل ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا . النوع الثامن والثلاثون :  
 أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه . النوع التاسع والثلاثون :  
 أنها تقدم رواية من روى بالسمع على رواية من روى بالاجازة . النوع الأربعون : أنها تقدم رواية  
 من روى للسند على رواية من روى للرسالة . النوع الحادي والأربعون : أنها تقدم الأحاديث  
 التي في الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما . النوع الثاني والأربعون : أنها تقدم رواية من  
 لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه . وأما أن وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها أن ما كان أكثر  
 افتاداً لظن فهو أرجح فإن وقع التارض في بعض هذه المرجحات فعلى المجهدين يرجع بين ما تارض منها .  
 وأما المرجحات باعتبار المتن فهي أنواع . النوع الأول أن يقدم الخاص على العام كذا قيل  
 ولا يخفى أن تقدم الخاص على العام يعني الصل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقي ليس من باب  
 الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح . النوع الثاني أنه يقدم الأوضح على الضيق  
 لأن الظن بأنه لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقوى ، وقيل لا يرجح بهذا لأن البليغ يتكلم  
 بالأنفوس واليسع . النوع الثالث أنه يقدم العام الذي لم يخص على العام الذي قد خصص كذا  
 نقله إمام الحرمين عن المستقنين وجزم به سليم الرازي وعلموا ذلك بأن دخول التخصيص يضيغ  
 اللفظ ويصرفه مجازاً قال الفخر الرازي لأن الذي قد خصص قد أزيل عن تمام معناه واحتمل  
 على ذلك الصبي الهندي بأن التخصيص راجع من حيث كونه عاماً بالنسبة إلى العام الذي لم يخصص  
 لأن المخصوص قد قلت أفراد حتى قارب النص إذ كل عام لابد أن يكون ناضجاً أقل متواتره .  
 النوع الرابع أنه يقدم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال إمام الحرمين  
 في البرهان والسكيا والشيخ أبو إسحق الشيرازي في الجمع وسليم الرازي في الترتيب والرازي في  
 المحصول قالوا لأن الوارد على غير سبب متفق على عمومته والوارد على سبب يختلف في عمومته قال الصبي  
 الهندي ومن المعلوم أن هذا الترجيح إنما يتأق بالنسبة إلى ذلك السبب وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد  
 المندرجة تحت العامين فلا انتهى وفيه نظر لأن الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الأفراد .  
 النوع الخامس أنها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها إلى المعنى هذا إذا لم يزل المجاز . النوع السادس  
 أنه يقدم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك . النوع السابع أنه يقدم ما كان  
 حقيقة شرعية وأخرى على ما كان حقيقة لغوية قال في المحصول وهذا ظاهر في اللفظ الذي قد صار شرعياً  
 لا فيما لم يكن كذلك كذا قال ، ولا يخفى أن الكلام فيما صار شرعياً لا فيما لا يثبت كونه شرعياً فإنه  
 خارج عن هذا . النوع الثامن أنه يقدم ما كان مستغنياً عن الإضمار في دلالة على ما هو مفترق  
 إليه . النوع التاسع أنه يقدم المال على المراد من وجهين على ما كان دالاً على المراد من  
 وجه واحد . النوع العاشر أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة .  
 النوع الحادي عشر أنه يقدم ما كان فيه الإيماء على المسك على ما لم يكن كذلك لأن دلالة المال  
 أوضح من دلالة ما لم يكن ممللاً . النوع الثاني عشر أنه يقدم ما ذكرت فيه كلمة متعلمة على ما ذكرت

في الآخرة ومثل ثلاثة  
 أمثلة لأن الصفة إما ذاتية  
 كالسلام أو فعلية كالخلق  
 أو اعتقادية ككونه يرى  
 ويجوز عطف وخلفه  
 وكونه وغير ذلك على  
 صفاته أي ونسبهم خلفه  
 وكونه وغير ذلك ككونه  
 لا يجب عليه فعل الأصلح  
 وتحرير مذاهب الفرق  
 المذكورة وبيان أدلتها  
 مع إبطالها مبسوط في  
 محله لا يليق بهذا المختصر  
 ولا تدهو إليه حاجة  
 (ودليل من قال) وهم  
 الجمهور (ليس كل مجتهد  
 في الفروع مصيباً) بل  
 قد وقد كما علم مما  
 تقدم من الكتاب والسنة  
 والأثر والجمع والمقول

فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس . النوع الثالث عشر : أنه يقدم ما ذكر فيه معارضه على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على المال على تحريم الزبارة مطلقا .

النوع الرابع عشر : أنه يقدم للقرون بالتهديد على ما لم يقر به . النوع الخامس عشر : أن يقدم للقرون بالتأكيـد على ما لم يقر به . النوع السادس عشر : أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به . النوع السابع عشر : أنه يقدم مفهوم للواقعة على مفهوم الخاتفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والأول أولى . النوع الثامن عشر : أنه يقدم النهى على الأمر . النوع التاسع عشر : أنه يقدم النهى على الإباحة . النوع العشرون : أنه يقدم الأمر على الإباحة النوع الحادى والعشرون : أنه يقدم الأقل احتالا على الأكثر احتالا . النوع الثانى والعشرون : أنه يقدم المجاز على المشترك . النوع الثالث والعشرون : أنه يقدم الأشهر فى الشريع أو العرف على غير الأشهر فيها . النوع الرابع والعشرون : أنه يقدم ما يدل بالقتضاء على ما يدل بالإشارة وعلى ما يدل بالإيماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة وخلافه . النوع الخامس والعشرون : أنه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص لأنه أكثر . النوع السادس والعشرون : أنه يقدم القيد على اللطف . النوع السابع والعشرون : أنه يقدم ما كان صيغة محمولة بالشرط الصريح على ما كان صيغة محمولة بكونه نكرة فى سياق النفي أو جعاه موقعا أو مضافا ونحوهما .

النوع الثامن والعشرون : أنه يقدم الجمع المحلى والاسم للوصول على اسم الجنس المعروف باللام لشكركه استعياه فى الجهد فصدر دلالة أضغ على خلاف معروف فى هذا وفى النهى قبله .

وأما المرجحات باعتبار للدول : فهى أنواع . النوع الأول : أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الأصل والبراءة على ما كان نافلا وقيل بالعكس وإليه ذهب الجمهور واختار الأول الفخر الرازى والبيضاوى والحقى مذهب إليه الجمهور . النوع الثانى : أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فانه أرجح . النوع الثالث : أنه يقدم التثبت على المتشكك فى إمام الحرمين من جمهور الفقهاء لأن مع التثبت زيادة هو وقيل يقدم التناقض وقيل مما سواه واختاره فى التستيفى . النوع الرابع : أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه . النوع الخامس : أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أعلـظ وقيل بالعكس . النوع السادس : أنه يقدم ما لا يتم به البلوى على ما تم به . النوع السابع : أن يكون أحدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا لحكم واحد فانه يقدم الموجب لحكمين لاشتغاله على زيادة

لم ينقلها الآخر . النوع الثامن : أنه يقدم الحكم الوضعى على الحكم التكليفى لأن الوضعى لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفى من أهلية للمكلف وقيل بالعكس لأن التكليف أكثر ثبوتـة وهى مقصودة للشارع . النوع التاسع : أنه يقدم ما يفيد تأسيسا على ما يفيد تأكيـد . واعلم أن المرجح فى مثل هذه الترجيحات هو نظر المجهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت . وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهى أنواع . النوع الأول : أنه يقدم ما عضده دليل آخر على ما يعضده دليل آخر . النوع الثانى : أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً يقدم القول لأنه صيغة والفعل لاصيغة له . النوع الثالث : أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الإشارة . النوع الرابع : أنه يقدم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك لأن الأكثر أولى بإصابة الحق وفيه نظر لأنه لأجحة فى قول الأكثر ولا فى علمهم فقد يكون الحق فى كثير من المسائل مع الأقل ولهذا مدح الله القلة فى

فانقصر السلف على  
السة للاختصار للناسب  
لهذه المقدمة مع الكفاية  
وترك الشارح التنبيه  
على ذلك لظهوره أو عدم  
الحاجة إليه أما ما عدا  
السنة فقد ينتفى بالأسـل  
لزيادة الفائدة وأما السنة  
فالأحاديث الثلاثة على  
ترديد الاجتهاد بين الخطأ  
والصواب منها ( قوله  
صلى الله عليه وسلم من  
اجتهد وأصاب ) فى  
اجتهاده بأن أداء  
ما هو الحكم فى الواقع  
( فله أجران ) على اجتهاده  
وأصابته كأقدم ( ومن  
اجتهد وأخطأ ) فيه بأن  
أداه إلى خلاف ما هو  
الحكم فى الواقع ( فله أجر

غير موضع من كتابه . النوع الخامس : أن يكون أحدهما واقفاً والعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر فإنه يقدم للوافي وفيه نظر . النوع السادس : أن يكون أحدهما توليته أهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر . النوع السابع : أن يكون أحدهما واقفاً والعمل أهل المدينة وفيه نظر أيضاً . النوع الثامن أن يكون أحدهما موافقاً لقياس دون الآخر فإنه يقدم للوافي . النوع التاسع : أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فإنه يقدم . النوع العاشر : أنه يقدم مفسره الراوي له قوله أو ضله على ما لم يكن كذلك وقد ذكر بعض أهل الأصول مرجحات في هذا القسم زائدة على ما ذكرناه هنا وقد ذكرناها في الأنواع للتقدمة لأنها بها اتفق ومن أعظم ما يحتاج إلى المرجحات الخارجة إذا تعارض عموماً بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأختين - مع قوله - أو ما ملكت أيمانكم - فإن الأولى خاصة في الأختين عامة في الجمع بين الأختين في الملك أو بمقد النكاح والثانية عامة في الأختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم ومن نكح من صلاة أو نسيها فليصلا إذا ذكرهما مع نهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فإن الأول عام في الأوقات خاص في الصلاة المتقدمة والثاني عام في الصلاة خاص في الأوقات فإن علم المتقدم من العمومين والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخاً عند من يقول إن العلم المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لا يقول ذلك فإنه يعمل بالترجيح بينهما وإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع إلى الترجيح على القولين جميعاً بالمرجحات المتقدمة وإذا استويا استناداً ومتناً ودلالة رجع إلى المرجحات الخارجة وإن لم يوجد مرجح خارجي وتعارضاً من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل بخبر المجتهد في العمل بأحدهما أو يطرحهما ويرجع إلى دليل آخر إن وجد أو إلى البراءة الأصلية ونقل سليم الرازي عن أبي حنيفة أنه يقدم الخبر الذي فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك . قال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الأصول والمختار عند المتأخرين الوقت لإلّا ترجيح يقوم على أحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر وكان مرادهم الترجيح العلم الذي لا يخصص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفضل أبي سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيما كان دخل أحدهما تخصيص يجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذلك إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم رجح على ما كان عمومهما اتفاقاً . قال الزركشي في البحر وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فإنه قال لمادخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنازة ضخت دلالاتها فتقدم عليها أحاديث القضية وتحية المسجد وغيرهما وكذلك تقول دلاله - وأن تجمعوا بين الأختين - على تحريم الجمع مطلقاً في النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين لأن هذه الآية ماسية لبيان حكم الجمع .

وأما الترجيح بين الأقبية ، فلا خلاف أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها وأما ما كان مظنوناً فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها . وحكى إمام الحرمين عن القاضي أنه ليس في الأقبية المظنونة ترجيح وإنما المظنون على حسب الاتفاق قال إمام الحرمين وبناء على أصله أنه ليس في حال المظنون مطلوب وإذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التمييز وإنما المظنون على حسب الواقع قال إمام الحرمين وهذه حقوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد . قال الزركشي والحق أن القاضي لم يرد ما حكاه عنه وقد عقد فصلاً في التقريب في تقديم بعض العلم على بعض فعلم أنه ليس يبنى انكار الترجيح فيها وإنما مراده أنه لا يقدم نوع على نوع على الإطلاق بل ينبغي أن يرد الأمر في ذلك إلى ما يظن المجتهد راجعاً والمظنون تحتلف فانه قد يتفق في آحاد النوع القوي شيء

واحد على اجتواده كما تقدم (وجه) دلالة هذا (الليل) على ما ذكر (أن) هذا الدليل ضمن (أن) النبي صلى الله عليه وسلم خطأ المجتهد أي حكم بخطئه (تارة) حيث قال ومن اجتهد وأخطأ (وصوبه) أي حكم بما سابه تارة (أخرى) حيث قال ومن اجتهد وأصاب وبدأ بشئ الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماماً به فانه المتيقن للمطلوب بل هو محل النزاع لا خبر (و) هذا (الحديث) رواه الشيخان البخاري ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخاري (و) إنما (لفظ)

يتأخر عن النوع الضعيف انتهى . والترجيح بين الاقوية يكون على أنواع . النوع الأول بحسب  
العلية . النوع الثاني بحسب القليل المال على وجود العلة . النوع الثالث بحسب القليل المال على  
علية الوصف للحكم . النوع الرابع بحسب دليل الحكم . النوع الخامس بحسب كيفية الحكم .  
النوع السادس بحسب الأمور الخارجة . النوع السابع بحسب الفرع .

أما الترجيح بينها بحسب العلة : فهو أقسام . الأول أنه يرجع القياس للعلل بالوصف الحقيقي  
التي هو مظنة الحكمة على القياس للعلل بنفس العلة للاجتماع بين أهل القياس على صحة التعليل  
بالمظنة فيرجع التعليل بالسفر التي هو مظنة للشقة على التعليل بنفس الشقة . القسم الثاني أنه  
يرجع التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لأن العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتغاله على  
الحكمة . القسم الثالث أنه يرجع المثلل بحكمة بالوصف العدمي على المثلل بحكمة بالحكم الشرعي  
لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسباً للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمانة  
والتعليل بالناسب أولى من التعليل بالأمانة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكر إمام الحرمين  
الجويني في هذا احتمالين . القسم الرابع أنه يرجع المثلل بالحكم الشرعي على غيره . القسم الخامس  
أنه يرجع المثلل بالتمدية على المثلل بالقاصرة قاله القاضي والأستاذ أبو منصور وابن برهان قال إمام  
الحرمين وهو المشهور فإنه أكثر فائدة وقال الأستاذ أبو اسحق إنها ترجع القاصرة لأنها متضمنة  
بالنص ورجعه في المستضي . القسم السادس أنها ترجع العلة التمدية التي فروعها أكثر على  
العلية التمدية التي فروعها أقل لكثرة الفائدة قاله الأستاذ أبو منصور ورفضه صاحب المنحول وكلام  
إمام الحرمين يقتضي أنه لا ترجيح بذلك . القسم السابع أنها ترجع العلة البسيطة على العلة  
المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الأصوليين إذ يحتمل في المثلل المركبة أن تكون العلة فيها هي  
بعض الأجزاء لا كلها وأيضاً البسيطة يكثر فروعها وفوائدها ويقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على  
ما في المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كاتقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضي في مختصر  
التحريب وعلله الصحيح ، وقال إمام الحرمين إن هذا المسلك باطل عند المحققين . القسم الثامن  
أنها ترجع العلة القليلة الأوصاف على العلة الكثيرة الأوصاف لأن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم  
ولأن كثرة الأوصاف يقل فيها التفرع ، قيل وهو يجمع على هذا المرجح بين المحققين من الأصوليين  
إذا كانت القليلة الأوصاف داخلة تحت الكثيرة الأوصاف فإن كانت غير داخلة مثل أن يكون  
أوصاف أحدها غير أوصاف الأخرى فاختلغا في ذلك فقبل ترجع القليلة الأوصاف وقيل الكثيرة  
الأوصاف . القسم التاسع أنه يرجع الوصف الوجودي على العدمي وكذا الوصف المشتمل على  
وجوديين على الوصف المشتمل على وجودي وعدمي كذا في المنحول . القسم العاشر أنها ترجع  
العلية المحسوسة<sup>(٩)</sup> على الحكيمية وقيل بالعكس . القسم الحادي عشر أنها ترجع العلة التي مقدمتها  
قليلة على العلة التي مقدمتها كثيرة لأن صدق الأولى وضعية الظن بها أكثر من الأخرى وقيل  
بالعكس وقيل هم سواء . القسم الثاني عشر أنها ترجع العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة  
المنتمية على صفة حكمية وقيل بالعكس ورجعه ابن السمعاني . القسم الرابع عشر أنها ترجع  
العلية الموجبة للحكم على العلة القنضية للقسوية بين حكم وحكم الاجماع على جواز التعليل بالأولى  
بخلاف الثانية فيها خلاف وقال أبو سهل الصالوكي إن علة القسوية أولى لكثرة الشبه فيها .

البخاري ( إذا اجتهد  
الحاكم حكماً بما أدى  
إليه اجتهاده (فأصاب)  
في اجتهاده وحكمه بأن  
أداء اجتهاده إلى ما هو  
الحكم في الواقع فحكم  
به (فله أجران) على  
اجتهاده وإصابته كاتقدم  
( وإذا حكم ) بما أدى  
إليه اجتهاده (وأخطأ)  
في حكمه بخطئه في  
اجتهاده (فله أجر  
واحد) على اجتهاده  
ولا يعد أن يؤثر على  
الحكم أيضاً فيكون أحد  
الاجرين على مجموع  
الاجتهاد والحكم  
والظاهر أن أحد  
الاجرين على مجرد  
الاجتهاد ولكنه يزيد  
بانضمام الحكم اليه وقد

وأما الترجيح بحسب الدليل المال على وجود العلة : فهو على أقسام : القسم الأول أنها تقدم العلة المعلومة سواء كان العمل بوجودها بديهيا أو ضروريا على العلة التي ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين الطينتين المعلومتين إذا كانتا أحدهما معلومة بالبداهة والأخرى بالنظر والاستدلال . القسم الثاني أنها ترجح العلة التي وجودها بديهي على العلة التي وجودها أجلي وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك . وأما الترجيح بحسب الدليل المال على علية الوصف فحكم فهو على أقسام : القسم الأول أنها ترجح العلة التي ثبت عليها بالدليل القاطع على العلة التي لم يثبت عليها بدليل قاطع وخالف في ذلك صاحب المصول ولا وجه لخلافه . القسم الثاني أنها ترجح العلة التي ثبت عليها بدليل ظاهر على العلة التي ثبت عليها بنهر من الأدلة التي ليست بنص ولا ظاهر . القسم الثالث أنها ترجح العلة التي ثبت عليها بالنسبة على العلة التي ثبت عليها بالنسبة والهوران لقوة النسبة واستقلالها بآيات العلية وقيل بالعكس ولا وجه له . القسم الرابع أنها ترجح العلة الثانية عليها بالنسبة على العلة الثانية عليها بالسبر وقيل بالعكس قبل وليس هذا الخلاف في السبر للقطع فإن العمل به متعين لوجوب تقديم للقطع على الظنون بل الخلاف في السبر للظنون . القسم الخامس أنه ترجح ما كان من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية . القسم السابع أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا بنوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرا بنوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا بنوعه في نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرا بنوعه في جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر بنوعه في نوع الحكم على المعتبر بنوعه في جنس الحكم فالهندي أظهر تقديم المعتبر بنوعه في جنس الحكم على علة . القسم الثامن أنها تقدم العلة الثانية عليها بالهوران على الثانية عليها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس . القسم التاسع أنها تقدم العلة الثانية عليها بالنسبة على العلة الثانية عليها بالضرورة قال البيضاوي وكذا يرجح على العلة الثانية عليها بالإعلاء وادعى في المصول اتفاق الجمهور على أن ما ثبت عليه بالإعلاء راجح على ما ثبت عليه بالوجوه العقلية من المناسبة والهوران والسبر وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان قال الصفي الهندي هذا ظاهر إن قلنا لا تشترط المناسبة في الوصف الموما إليه وإن قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لأنها تستقل بآيات العلية بخلاف الإعلاء فإنه لا يستقل بذلك بكونها . القسم الحادي عشر أنها تقدم العلة الثانية بنفي الفارق على غيرها

وأما الترجيح بحسب دليل الحكم فهو على أقسام : الأول أنه يقدم ما دلائل أمه قطعي على ما دلائل أمه ظني . القسم الثاني أنه يقدم ما كان دليل أمه الاجماع على ما كان دليل أمه النص لأن النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ والاجماع لا يقبلها قال إمام الحرمين ويحمل تقدم الثابت بالنص على الاجماع لأن الاجماع فرع الزمن لكونه مثبتا والفرع لا يكون أقوى من الأصل وبهذا جزم صاحب المتهاج . القسم الثالث أنه يقدم القياس الذي هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجاً من أصل غير منصوص عليه قاله ابن برهان . القسم الرابع أنه يقدم القياس الخاص بالنسبة على القياس العام الذي يشهد له القواعد قاله القاضي . القسم الخامس أنه يقدم ما كان على سنن القياس على ما لم يكن كذلك . القسم السادس أنه يقدم ما دل على خاص على تعميمه دون ما لم يكن كذلك . القسم السابع أنه يقدم ما يدخله النسخ بالاتفاق على ما وقع فيه الخلاف ، والحاصل أنه يقدم ما كان دليل أمه أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة .

قال يؤثر على قصد الحكم الحق وفي رواية الحاكم إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله عشرة أجور ولا منافاة لأن الأخبار بالتقليد لا ينفي الكثير ولجواز أنه أصل أولا بالأجرين فأخبر بها ثم بالعشرة فأخبر بها وأن الأجرين يساويان العشرة . قال قلت : العشرة يصح أن تجعل أجرا واحدا لما قلناه جعلها عشرة . قلت يجوز أن تكون أنواعا من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا المقدار فنه بذكر هذا العدد على ذلك وقد نظر في هذا الدليل بأنه أحاد والبسطة



وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم ، فهي على أقسام . الأول أنه يقدم ما كانت عليه نافية عن حكم العقل على ما كانت عليه مقررّة كما قاله النزالي وابن السمعاني وغيرهما لأن النافذة أثبتت حكماً شرعياً والقررة لم تثبت شيئاً وقيل إن القررة أولى لاعتقادها بحكم العقل المسقط بالنسبة لولا هذه العلة النافذة قال الأستاذ أبو منصور ذهب أكثر أصحابنا إلى ترجيح النافذة عن العادة وبه جزم السكيات لأن النافذة مستفادة من الشرع والأخرى ترجع إلى عدم الجليل فلا معارضة بينهما وقيل هما مستويان لأن النسخ بالعلل لا يجوز . القسم الثاني أنه يقدم ما كانت عليه مثبتة على ما كانت عليه نافية كذا قال الأستاذ أبو اسحق وغيره . قال النزالي قدم قوم المثبتة على النافية وهو غير صحيح لأن النافي أقوى لا يثبت الاشرعاً كالاثبات وإن كان ثانياً أصلاً يرجع إلى ما قدمناه في النافذة والقررة وقال الأستاذ أبو منصور الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك لاستواء المثبت والنافي في الافتقار إلى الجليل قال وإلى هذا القول ذهب أصحاب الرأي . القسم الثالث أنه يقدم ما يقتضي الخطر على ما يقتضي الإباحة قال ابن السمعاني وهو الصحيح وقيل هما سواء . القسم الرابع أن يكون أحدهما يقتضي حداً والآخر يسقطه فالسقط أقدم . القسم الخامس أن يكون أحدهما يقتضي العنف والآخر يسقطه فالمتقضي للعنف أقدم وقيل هما سواء . القسم السادس أن يكون أحدهما مقيماً للمعصوم لأنه كالنفس في وجوب استرقاق الجنس ومن حق العلة أن لا ترغّ النصّ فإذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه كذا قال القاضي في التقرّب وحكى الزركشي عن الجمهور أن الخمسة له أولى لأنها زائدة .

وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة : فهي على أقسام . الأول أنه يقدم القياس الواثق للأصول بأن يكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة في الشرع على ما كان موافقاً لأصل واحد لأن وجود العلة في الأصول الكبيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع هكذا قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وغيرهما وقيل هما سواء وجوز بالأول الأستاذ أبو منصور ورفضه النزالي . القسم الثالث أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقاً للأصول على ما ليس كذلك للاتفاق على الأول والاختلاف في الثاني . القسم الرابع أنه يرجح ما كان مطرداً في الفروع بحيث يلزم الحكم به في جميع الصور على ما لم يكن كذلك . القسم الخامس أنه يرجح ما انضم إلى علة علة أخرى على ما لم ينضم إليه علة أخرى لأن ذلك الأصل يزد قوة وقيل لترجيح بذلك وجهه أبو زيد من الحنفية . القسم السادس : أنه يقدم ما انضم إليه فتوى صحابي على ما لم يكن كذلك وهو مبنى على الخلاف المتقدم في حجية قول الصحابي .

وأما المرجحات بحسب الفرع : فهي على أقسام . الأول أنه يقدم ما كان مشاركاً في عين الحكم وعين العلة على المشارك في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو عين الحكم وجنس العلة : القسم الثاني أنه يقدم ما كان مشاركاً في عين الحكم وجنس العلة أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة . القسم الثالث أنه يقدم المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة لأن العلة هي العمدة في التمعية . القسم الرابع أنه يقدم ما كان مقطوعاً بوجود علة في الفرع على اللظنون وجودها فيه . القسم الخامس أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتاً فيه جهة لاتفضيل وقد دخل بعض هذه المرجحات الترجيح فيما تقدم صلاحيتها هناك وهنا ذكر ذلك فيه .

وأما المرجحات بين الحدود السميعة فهي على أقسام : الأول أنه يرجع الحد المشتمل على

أصولية قطعية سلمناه لكن لادلالة فيه لأن القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها ولا على إمكانه سلمناه لكن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم است فراغ الوسع فإن كان ذلك مع العلم بالتصبر فهو عظمي آثم وإن كان بدون العلم به فهو عظمي غير آثم فعمل هذه الصورة هي للردة من الحديث أو لعل الراد منه ما إذا كان في السنة نص أو إجماع أو قياس جلي لكنه طلبه المجتهد واستفرض فيه وسعه فلم يجده فإن

الألفاظ الصريحة البينة على المطلوب بالمطابقة أو تتضمن على الحد المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أو التورية أو المضطربة وعلى ما دل على المطلوب بالانزاع لأن الأول قريب إلى الفهم بعيد عن الخل والاضطراب. القسم الثاني أن يكون أحدهما أعرف من الآخر فإنه يقدم الأعرف على الآخر لأنه أدل على المطلوب من الآخر. القسم الثالث أنه يقدم الحد المشتمل على القانيات على المشتمل على العرضيات لأفاده الأول تصور حقيقة الحدود دون الثاني القسم الرابع أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما تناوله. القسم الخامس أنه يقدم ما كان موافقا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك لكون الأصل عدم النقل. القسم السادس أنه يقدم ما كان أقرب إلى المعنى للنقل عنه شرعا أو لغة. القسم السابع أنه يقدم ما كان طريق اكتشافه أرجح من طريق اكتشاف الآخر لأنه أغل على الظن. القسم الثامن أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل مكة والمدينة ثم ما كان موافقا لأحدهما. القسم التاسع أنه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الأربعة. القسم العاشر أنه يقدم ما كان موافقا للإجماع. القسم الحادي عشر أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل العلم. القسم الثاني عشر أنه يقدم ما كان مقرا لحكم المظهر على ما كان مقرا لحكم الأثبات. القسم الرابع عشر أنه يرجع ما كان مقرا لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها. القسم الخامس عشر أنه يقدم ما كان مقرا لإيجاب العتق على ما لم يكن كذلك وفي غالب هذه المرجحات خلاف يستمد من مباحثه للتقدم في هذا الكتاب ويعرف به ما هو الأرجح في جميع ذلك وطرق الترجيح كثيرة جدا وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يريده الناظر قوة نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية لا أن كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبر.

## خاتمة

### لما قصد هذا الكتاب

اعلم أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكما أولا وذكرنا أنه لا خلاف في أن بعض الأشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وملاءمة الفرض ومتنافرته وأحكام العقل باعتبار مدرجاته تنقسم إلى خمسة أحكام كما انقسمت الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام، الأول الوجوب كقضاء الدين، والثاني التحريم كالنظر، والثالث الندب كالأحسان، والرابع الكراهة كسوء الأخلاق، والخامس الإباحة كتصرف المالك في ملكه.

### وهنا مستلثان

للملثة الأولى هل الأصل فيها وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه الإباحة أو النزع أو الوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الإباحة، وذهب الجمهور إلى أنه لا يعم حكم الشيء إلا بدليل يخصه أو يخص نوعه فإذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع، وذهب الأشعري وأبو بكر الصبري

الخطأ في هذه الصورة  
متصور أيضا عندهم  
وأجيب عن هذا الأخير  
بأنه إن وقع الاجتهاد  
المعتبر فيها ذكره ثبت  
للدعي وهو خطأ بعض  
المجتهدين في الجلة وإن  
لم يقع لم يجر حل الحديث  
عليه لما تقرر من وجوب حل  
اللفظ على الشرعي ثم  
العرفي ثم القروي وبجواب  
عن الأول بما أغار إليه  
المولى سعد الدين حيث  
قال وهي أي الأحاديث  
والآثار البينة على تزييد  
الاجتهاد بين الخطأ  
والسواب أي كل من  
الأمرين أي الأحاديث  
والآثار المذكورة وإن  
كانت من قبل الآحاد  
إلا أنها متواترة من جهة

و بعض الشافعية الى الوقت بمعنى لا يهرى هل هنا حكم أم لا وصرح الرزى في المحصول أن الأصل في النافع الأدنى وفي الضرر النفع ، احتج الأولون بقوله تعالى - قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق - فإنه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمة وإذا لم تثبت حرمة امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفرادها لأن للطلق جزء من التقييد فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفرادها ثبتت الحرمة في زينة الله وفي الطيبات - من الرزق وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة واحتجوا أيضا بقوله تعالى - أحل لكم الطيبات وليس الراد من الطيب الحلال والأذن التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعاً وذلك يقتضي حيل النافع بأسرها ، واحتجوا أيضا بقوله تعالى - قل لا أجد فيها أوحى الى محرماً على طعام يطعمه إلا أن يكون ميتة - الآية فجعل الأصل الإباحة والتحريم مستثنى ، وقوله سبحانه - وسئلكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه - وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء حرم على السائل من أجل مسأله وبما أخرجه الترمذى وابن ماجه من سلمان الفارسي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والخبز والفراء قال الحلال مألوه الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه واحتجوا أيضا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعاً ولا على النفع فوجب أن لا يمتنع كالاستئداء بضوء السراج والاستغلال بظل الجدار ، ولا يرد على هذا التحليل ما قيل إنه يقتضي الإباحة كل المحرمات لأن فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضي سقوط التكليف بأسرها ، ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع ولا انتفاع بالمحرمات و بترك الواجبات لضرره ضرراً ظاهراً لأن الله سبحانه قد بين حكمها وبأس النزاع في ذلك إنما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يحسم أو يحسم نوعه ، واحتجوا أيضا بأنه سبحانه اما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة أو لغير حكمة ، والثاني باطل لقوله - وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا حين - وقوله - أحسنتم إنما خلقناكم عبثاً - والعبث لا يجوز على الحكمة فثبت أنها مخلوقة لحكمة ولا تخلو هذه الحكمة اما أن تكون لمود النفع اليه سبحانه أو لئلا والاول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فثبت أنه إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون اليها وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب المحصول أبناً كان فإن منع منه فاعماً هو يمنع منه لزجوع ضرره الى المحتاج اليه وذلك بأن ينهى الله عنه تثبت أن الأصل في النافع الإباحة ، وقد احتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله تعالى - وقد فضل لكم ما حرم عليكم - وهذا خارج عن محل النزاع فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ما قد ضله وبين حكمه فهو كإنيته بخلاف ، واحتجوا أيضا بقوله تعالى - ولا تقولوا لما نصف أنفسكم الكذب هذا حلال وهذا حرام - قالوا قبح الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس اليها وأعمالها فلا نعم الحلال والحرام الإباحة . ويجاب عن هذا بأن القائلين بإسالة الإباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذي استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله كما قسم فلا ترد هذه الآية عليهم ولا تطلق لها بمحل النزاع واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت في دعواوين الإسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات الحديث قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم الى ترك ما بين الحلال والحرام ولم يجعل الأصل فيه أحدهما ولا يضاف أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع فإن استدلل بالقائلون

المعنى واللام تصلح للاستدلال على الأصول انتهى . فإن قلت هذا الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو آحاد قطعاً لفظاً ومعنى قلت يجوز أن يكون مقصوده التنبيه على الباقي وكأنه قال الدليل على الحديث المروي بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي لسكته ترك التصريح بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره أهل المعاني من أن أصل إذا هو الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد التكلم بخلاف إن وقد وقع التعبير إذا في بعض الروايات كما في رواية البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبروا به بما

بالوقت فيجيب عنه بأن الله سبحانه قد بين حكم ملكته عنه بأنه حلال بما سبق من الأدلة وليس الراد بقوله وبينهما أمور متشبهات الآمال يدل الهيكل على أنه حلال مطلق وأحرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال والآخر يدل على إلحاقه بالحرمان كما يقع ذلك عند تضارب الأدلة أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه كما تقدم في حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فليرجع إليها (١) واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام الحديث ويحجب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لأنه خاص بالأموال التي قد صارت مملوكة لمالكها ولا خلاف في نحر بها على النحر وإنما النزاع في الأصناف التي خلقها الله لعباده ولم تصرف ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التي لم ينص الله هزوجل على نحر بها إلا بدليل عام ولا خاص وكالثبات التي فبتها الأرض مما لم يدل دليل على نحر بها ولا كانت مما يضر مستعمل بل مما ينفعه .

السنة الثانية : اختلفوا في وجوب شكر النعم عقلا فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم ينفع الشرع ونال في ذلك جمهور الأشعرية ومن وافقهم لأنهم يقولون لاحكم للعقل كاقدم تحقيقه قالوا وعلى تقدير التسليم لحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر النعم فلا إثم في تركه على من لم ينفع دعوة النعمة لأنه لو وجب لوجب لفائدة وللإثم بالكلية فاللزام منه وتقرير للضرورة أنه لو وجب لفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا ولا يجوز على الله سبحانه إعجاب ما كان عبثا . وأما تقرير بطان للآثار فلأن لفائدة ما أن تكون لله تعالى أن تكون لعبده ما أن الدنيا أولى الآخرة والكل باطل لأن الله سبحانه تعالى ولا منه لا منفعة فيه للعبد في الدنيا لأنه نص ومشفقة عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية وأما انتفاع العبد به في الآخرة فلأن أسرار الآخرة من الغيب الذي لا يعلم للعقل فيه . وأجيب عن ذلك بتبع كونه لفائدة للعبد فيه وسند هذا المنع بأن فائدة للعبد في الدنيا هي دفع ضرور خوف العقاب وذلك لزوم الخطور على بال كل عاقل إذا رأى ما عليه من النعم المتجددة وقتا بعد وقت أن النعم قد أزمه بالشكر كما يحظر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك بأنصف النعم أنه مطالبه بالشكر عليها ومنع الأشعرية لزوم الخطور الموجب لخوف فلا يتعين . وأجيب عن هذا المنع بأنه غير متوجه لأن ما ذكره القائلون بالوجوب هو منع فإن أرادوا بهذا المنع فذلك المنع أن سنده لا يصحح للسندية فذلك منع مجرد للسند وهو غير مقبول وعلى التسليم فيقال وإنه وإن لم يتبين وجود الحرف فهو على خطر الوجود والشكر يندفع احتمال وجوده وهو فائدة جليلة . ثم جاء الأشعرية بمعارضة لما ذكرته المعتزلة فقالوا ولو سلم خوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لأنه لا تصرف في ملك الغير يبرئ إذن المالك فإن ما يتصرف به العبد من نفسه وغيره ملك لله تعالى وأما لأنه لا استهزاء وما مثله إلا كمثل قبر حضر مائة ملك عظيم فتصدق عليه بلقمة فطعن يذكرها في الجامع وشكر عليها شكرا كثيرا مستمرا فإن ذلك بعد استهزاء من الشاكر بالملك فكذلك هنا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكها كثيرا إنما الله به العبد بالنسبة إلى الرب سبحانه وشكر العبد أقل قدر إلى جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة ولا يخفى أن هذه المعارضة الركيزة والتمثيل الواقع على غاية من السخف يندفعان بمافض الله سبحانه علينا في الكتاب العزيز من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده وكرر ذلك تذكيرا كثيرا فإن كان ذلك مطابقا للواقع سقط ما جاء به وإن كان غير مطابق

لا يبعد الرفع . فإن قلت هل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح قلت المرجح ظهور أن مقصودنا على الله عليه وسلم هذا الكلام تعليم الأمة الحكم الشرعي فلا أن هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالعقل لما كان اهتمام ببيان هذا الحكم فائدة مستد بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام وإمكان الوقوع والالتوقع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد لما أمكن الرفع والحدود يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة

(١) وقد طبعناها وسجلناها كشف الشبهات عن المشبهات

لواقع فهو التكذيب البحت والرد الصراح . ثم لا يخفى على أحد أن النعمة التي وجب الشكر عليها هي على غاية العظمة عند الشاكر ، فإن أولها وجوده ، ثم تكميل آلائه ، ثم إقامة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استهزاء .

وقد اعترض جماعة من المحققين على ما ذكره الأشاعرة في هذه المسئلة منهم ابن الهمام في تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجلبة على نهافتها يعني جلبة الاستدلال والاعتراض . ثم ذكر أن حكم للعزلة ينطبق الوجوب والحزمة بالعمل قبل البعثة تابع لعلية ما في الفصل فإذا عقل فيه حسن يلزم بترك ما هو فيه القبح كحسن شكر النعم للتم التلزم تركه القبح الذي هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا وإذا ثبت الوجوب بلا حصر لم يبق لنا حاجة في تعيين قاعدته بل قطع بثبوتها في نفس الأمر علم عنها أولا ولو سلموا يعني الأشعرية انصاف الشكر بالحسن وانصاف الكفران بالقبح لم تنصر مسئلة على التنزل معنى وللغرض أنها مسئلة على التنزل . ثم ذكر أن انفصال للعزلة يدفع ضرر خوف العقاب إنما يصح حاملا على العمل الذي يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجود الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع . ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستهزاء فيقضى منه العجب . قال شارحه لفرأيه وسخافته كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى .

ومن كان مطلعا على مؤلفات للعزلة لا يخفى عليه أنهم إنما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التي هو فيها دقيقها وجليلها وتوارى أنواعها خشي أن لها صانعا بحق له الشكر إذ وجوب شكر كل منم ضروري ومن خشي ذلك خاف ملاما على الاختلال ونجسه على الاختلال ضرر عاجل والنظر كاشف للعبرة دافع لتلك الخوف فمن أجل النظر حسن في العقل ذمه وهو معنى الوجوب فإذا نظر زال ذلك الضرر فلم يزمه قاعدة الأمن من العقاب على التقديرين إما بأن يشكر وإما بأن يكذب له بالنظر أنه لا منم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي . وأما الوجوب الشرعي فلا نزاع فيه بينهم ، وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بأنه سبب في زيادة النعم والآلة القرآنية والآلة النبوية في هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بحسن الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمته . قال المؤلف رحمه الله : وإلى هنا انتهى ما أردناه جمعه بقوله المؤلف للفتقر إلى نعم ربه الطالب منه من بعدها عليه ودوامها [ محمد بن علي بن محمد الشوكاني ] غفر الله ذنوبه .

وكان الفراغ منه يوم الأربعاء ١٤ ربيع الأول من شهر محرم سنة ١٢٣٩ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه . [ تم ]

والكلام بعد موضع نظر  
إذ لم ينقطع الاحتمال إلا  
أن يدهي انتفاؤه عادة  
في مثل ذلك وهذا الجواب  
يجاب أيضا عما يقال ان  
قولكم أصل إذا الجزم  
بوقوع الشرط يدل على  
احتمال عدم وقوعه ومع  
الاحتمال لا قطع فليتأمل  
هذا . ولتأمل أن يقول أي  
ضرورة إلى دعوى القطع  
في هذه المسئلة والمسائل  
الأصولية قد تكون ظنية  
والله تعالى أعلم والحمد لله  
الذي هدانا لهذا وما كنا  
لنهدى لولا أن هدانا الله  
وحسبنا الله ونعم الوكيل  
وعلى آله وصحبه أجمعين

[ تم ]



## فهرس

صفحة	صفحة
٢١ المسألة الخامسة في الحقيقة والمجاز وفيها عشرة أبحاث	٢ خطبة الكتاب
البحث الأول في تضيير لفظي الحقيقة والمجاز	٣ المقدمة وتشتمل على فصول أربعة
البحث الثاني في حدهما	الفصل الأول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائده واستمداده
» الثالث اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة النورية والعرفية الخ	٦ الفصل الثاني في الأحكام ، وفيه أربعة أبحاث : البحث الأول في الحكم
٢٢ » الرابع المجاز واقع في لغة العرب الخ	البحث الثاني في الحاكم
٢٣ » الخامس لابد من العلاقة في كل مجاز فيها بينه وبين الحقيقة	٩ » الثالث في المحكوم به ، وفيه ثلاث مسائل . للمسألة الأولى شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا
٢٤ » السادس في قرائن المجاز	١٠ للمسألة الثانية حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف الخ
٢٥ » السابع في الأمور التي يعرف بها المجاز ويخبر عندها عن الحقيقة	للمسألة الثالثة التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه اتفاقا الخ
٢٦ البحث الثامن في أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا الخ	١١ البحث الرابع في المحكوم عليه
البحث التاسع في اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركاً الخ	١٢ الفصل الثالث في للبادئ النورية ، وفيه أبحاث خمسة
٢٨ البحث العاشر في الجمع بين الحقيقة والمجاز	البحث الأول عن ماهية الكلام
٢٩ المقصد الأول في الكتاب العزيز ، وفيه أربعة فصول . الفصل الأول فيما يتعلق بمرجه	البحث الثاني عن الواضع
٣٠ الفصل الثاني اختلف في المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا الخ	١٤ » الثالث عن للوضع
٣١ الفصل الثالث في الحكم والمقشاه من القرآن	» الرابع عن للوضع
٣٢ » الرابع في المرتب هل هو موجود في القرآن أم لا	١٥ » الخامس عن الطريق التي يعرف بها للوضع
٣٣ المقصد الثاني في السنة ، وفيه أبحاث	١٧ الفصل الرابع في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب
البحث الأول في معنى السنة لغة وشرعا	مسائل تتعلق بعلم الأصول
» الثاني اتفق من يستدبه من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع	المسألة الأولى في الاشتقاق
	١٨ » الثانية في الترادف
	١٩ » الثالثة في المشترك
	٢٠ » الرابعة في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه

صحيفة

## الأحكام

٣٣ البحث الثالث ذهب الأكثر من أهل العلم

إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبار

٣٥ البحث الرابع في أصله صلى الله عليه وسلم

٣٨ « الخامس في تعارض الأنفال

٣٩ « السادس فيها إذا وقع التعارض بين

قول النبي صلى الله عليه وسلم وفيه الخ

٤١ البحث السابع التقرير

« الثامن ما هم به صلى الله عليه

وآله وسلم ولم ينطه

٤٢ البحث التاسع الإشارة والكتابة الخ

« العاشر تركه صلى الله عليه وآله وسلم

لشيء كضله الخ

البحث الحادي عشر في الأخبار ، وفيه

أنواع . النوع الأول في معنى الخبر لغة

واسطلاحا

٤٤ النوع الثاني اعتبر ينقسم إلى صدق وكذب

٤٥ « الثالث في تفسير الخبر لغة من حيث

هو محتمل للصدق والكذب

٤٦ النوع الرابع الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى

متواتر وآحاد

٦٠ فصل في ألفاظ الرواية

٦١ وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابي فلها

درجات بعضها أقوى من بعض

لدرجة الأولى أن يسمع الحديث من لفظ

الشيخ

٦٢ للدرجة الثانية أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع

لدرجة الثالثة الكتابة للدرجة الرابعة الخ

٦٣ « الرابعة للآلة الخ

« الخامسة الإجازة

٦٤ فصل الصحيح من الحديث هو ما اتصل

استاده بنقل عدل الخ.

٦٦ مسألة ولا تقوم الحجة بالحديث للقطع الخ

صحيفة

٦٦ فصل لا بد من معرفة الطريقة التي ثبت

بها العدالة

٦٧ فرع اختلف أهل العلم في تعديل المهيم

٦٨ « هل يقبل المرح والتعديل من دون

ذكر السب أم لا

فرع في تعارض المرح والتعديل وعدم

امكان الجمع بينهما ، وفيه أقوال

٦٩ فصل ما ذكر من وجوب تقديم البحث

عن عدالة الراوي إنما هو في غير الصحابة

فأما فهم فلا الخ

٧١ المقصد الثالث الاجماع ، وفيه أبحاث

البحث الأول في مسماه لغة واسطلاحا

٧٢ « الثاني من امكان الاجماع في نفسه

٧٨ « الثالث اختلف القائلون بحجية الاجماع

هل هو حجة قطعية أم ظنية

٧٩ البحث الرابع اختلفوا فيما ينقدب الاجماع

٨٠ « الخامس هل يشتر في الاجماع المجتهد

البتدع | اكانت بدعته تقتضي تركه

٨١ البحث السادس إذا أدرك التامير عصر

الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينقد

اجماعهم إلا به الخ

✓ البحث السابع اجماع الصحابة معجزة بلا خلاف

٨٢ البحث الثامن اجماع أهل المدينة على

انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور

٨٣ البحث التاسع اختلف القائلون بحجية

الاجماع أنه لا يعتبر من سيوجد

البحث العاشر اختلفوا هل يشترط انفراد

عصر أهل الاجماع في حجية اجماعهم أم لا

٨٤ البحث الحادي عشر في الاجماع السكوتي

وفيه أقوال

٨٥ البحث الثاني عشر هل يجوز الاجماع على

شيء قد وقع الاجماع على خلافه

٨٦ البحث الثالث عشر في حدوث الاجماع

بعد سبق الخلاف



## صفحة

٨٦ البحث الرابع عشر إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث

٨٧ البحث الخامس عشر إذا استدلل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر من غير إلقاء للأول أو إحداث تأويل غير التأويل الأول

البحث السادس عشر هل يمكن وجود دليل لامعارض له اشتراك أهل الاجماع في عدم العلم به

البحث السابع عشر لا اعتبار بقول العوام في الاجماع لا وقفا ولا خلافا عند الجمهور

٨٨ البحث الثامن عشر الاجماع المعتبر في منون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم

٨٩ البحث التاسع عشر فيما إذا خالف أهل الاجماع واحد من المتهدين فقط الخ

٩٠ البحث للوفى عشرين الاجماع المتقول بطريق الآحاد حجة

٩١ للتصديق الرابع في الأوامر والنواهي والمعموم والمخصوص الخ ، وفيه أبواب وفصول

٩٢ الفصل الأول انفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول بالمخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره

٩٣ الفصل الثاني اختلفوا في حد الأمر بمعنى القول الخ

٩٤ افاضل الثالث اختلف أهل العلم في صيغة افضل وما في معناه هل هو حقيقة في الوجوب أو فيه مع غيره أو في غيره

٩٥ الفصل الرابع ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة الخ

## صفحة

٩٦ الفصل الخامس اختلف في الأمر هل يقتضى الفور أم لا

٩٧ الفصل السادس ذهب الجمهور إلى أن الشيء للعين إذا أمر به كان ذلك الأمر به تنبيها عن الشيء للعين للضاد الخ

٩٨ الفصل السابع الايمان بالأمر به على وجه القدي أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا

٩٩ الفصل الثامن اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول

١٠٠ الفصل التاسع اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا

١٠١ الفصل العاشر اختلفوا هل الأمر بالمأهية السكينة يقتضى الأمر بها أو بشئ من جزئياتها على التحيين أم هو أمر بفعل مطلق الخ

١٠٢ الفصل الحادي عشر فيما إذا تعاقب أمران بتماثلين هل يكون الثاني للتأكيد الخ

١٠٣ الباب الثاني في النواهي وفيه مباحث ثلاثة

١٠٤ الثالث في المعموم وفيه ثلاثون مسألة

١٠٥ الرابع في الخاص والتخصيص والعموم ، وفيه ثلاثون مسألة

١٠٦ الباب الخامس في اللطائف والتقليد ، وفيه مباحث أربعة

١٠٧ الباب السادس في الجمل واللين وفيه ستة فصول

١٠٨ الفصل الأول في حدها

١٠٩ الفصل الثاني اعلم أن الاحتمال واقع في الكتاب والسنة

١١٠ الفصل الثالث الاحتمال إما أن يكون في حال الافراد أو التركيب الخ

١١١ الفصل الرابع فيما لا إجماع فيه وهو أمور الخ

١١٢ الخامس في مراتب البيان للأحكام

صفحة	صفحة
٢٢٢ الفصل الخامس في ما يجري فيه القياس	١٧٣ الفصل السادس في تأخير البيان عن وقت الحاجة
٢٢٤ » السادس في الاعتراضات	١٧٥ الباب السابع في الظاهر والظول ، وفيه ثلاثة فصول
٢٣٦ » السابع في الاستدلال	الفصل الأول في حدما
٢٤٩ المقصد السادس في الاجتهاد وفيه فصلان	١٧٦ الفصل الثاني في ما يدخله التأويل وهو قسبان
الفصل الأول ، وفيه تسع مسائل	١٧٧ الفصل الثالث في شروط التأويل
٢٦٥ » الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي ، وفيه تسع مسائل	١٧٨ الباب الثامن في للتطوق والمفهوم وفيه أربع مسائل
٢٧٣ المقصد السابع في التبادل والترجيح وفيه ثلاث مباحث	١٨٣ الباب التاسع في النسخ ، وفيه سبع عشرة مسألة
المبحث الأول في معانها	١٩٨ المقصد الخامس القياس وما يتصل به من الاستدلال ، وفيه فصول
٢٧٤ المبحث الثاني في ما لا يمكن فيه التنازع	الفصل الأول في تربيته
٢٧٥ » الثالث في وجوه الترجيح بين المتعارضين في الظاهر	١٩٩ » الثاني في حجة القياس
٢٨٤ خاتمة لقاصد هذا الكتاب وفيها مسائلان للسئلة الأولى هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف الإباحة أو للنسخ	٢٠٤ » الثالث في أركان القياس
٢٨٦ للسئلة الثانية اختلفوا في وجوب شكر للعم عقلا	٢١٠ » الرابع في الكلام على مسالك العلة

















